Pasquale Sofia

La descolonización cultural de América Latina

Antología de una polémica filosófica

Universidad Católica Cecilio Acosta

La descolonización cultural de América Latina

Antología de una polémica filosófica

Pasquale Sofia

La descolonización cultural de América Latina

Antología de una polémica filosófica

Universidad Católica Cecilio Acosta

Colección: El nombre secreto

La descolonización cultural de América Latina

© Universidad Católica Cecilio Acosta, 2013
© Pasquale Sofia

Cubierta: Escriba o artista en una pintura maya

Diseño: Javier Ortiz

ISBN: 978-980-405-005-3
Depósito legal: 77020139001962

Impreso en: Ediciones Astro Data, S.A.
edicionesastrodata@cantv.net
Maracaibo, Venezuela

A María Elena,
intérprete de mis inquietudes intelectuales.

A Oscar Pérez Matheus e Ismael Fermín Ramírez,
incondicionales amigos de este lado del mundo,
compañeros de rutas ideales, prósperas y adversas.

A quienes confían
que la fraternidad, el respeto, la tolerancia
son el combustible para mantener encendida
la antorcha de la libertad.

Agradecimientos

Cuando culmina un trabajo intelectual que quiere ser ofrecido al público para el debate, el autor rememora todos aquellos momentos en los cuales se propiciaron significativos intercambios de ideas con intelectuales, cuyas observaciones han contribuido a fortalecer el argumento tratado en la presente obra.

Es así que me corresponde agradecer, entre otros, el invalorable aporte del Filósofo Antonio Tinoco, destacado Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Zulia (Venezuela), estudioso de la temática tratada y quien me honra al prologar el trabajo. A mi esposa, la Politóloga María Elena Romero, Profesora Titular de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad del Zulia (Venezuela), con quien he compartido prolongadas horas de discusión sobre la temática de la antología, así como en la revisión del texto. Al amigo y Filósofo Victor Martin, distinguido Profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Zulia (Venezuela), experto en el tema y promotor en la Academia venezolana de la Filosofía de la Liberación, con quien, por muchos años he compartido el interés por elevar el pensamiento latinoamericano frente a Occidente. Al Dr. Ángel Lombardi, Rector de la Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo, mentor y amigo, quien ha secundado la presente publicación.

Last but not least, deseo mencionar con particular agradecimiento el motivante aliento del amigo, Abogado Dr. Néstor Rubio, defensor incansable de la libertad política y de su ejercicio en América Latina.

Prólogo

Toda antología del pensamiento latinoamericano es bien recibida. Esto, debido a la escasez de materiales sobre el tema, pues la mayoría de las publicaciones escritas a lo largo del continente carecen de adecuada distribución, añadiéndose la dificultad de encontrar los textos ya agotados o de vieja data de publicación. Por todo ello, una antología como la que pone a disposición el Doctor Pasquale Sofia, tiene méritos suficientes para ser bien recibida por los lectores interesados en asuntos latinoamericanos.

La primera antología donde figuró el pensamiento de la América hispana fue recopilada por el maestro José Gaos en México, en el año de 1940, y apareció bajo el título de Antología del Pensamiento de Lengua Española. Como su nombre lo indica, esta selección contemplaba no sólo a los pensadores españoles, sino también a los autores de nuestro subcontinente. La voluminosa publicación se realizó en dos tomos e incluía autores como Andrés Bello y Juan Bautista Alberdi, hasta pensadores de la época, entre los que figuran Alfonso Reyes, Antonio Caso y José Vasconcelos.

Posteriormente la Organización de Estados Americanos publicó otras antologías del pensamiento latinoamericano, en este caso se incluyeron autores de Brasil, pero se excluyó a los pensadores haitianos. Más tarde, hacia nuestros días, se presentan como memorables las antologías compiladas por Leopoldo Zea en México. Además es digna de recordarse la edición preparada por el maestro Zea para la Biblioteca Ayacucho de Caracas, en dos tomos, que apareció bajo el nombre de *El pensamiento positivista latinoamericano*, obra acompañada por una introducción del propio compilador, con notas y apéndices de Marta de la Vega. Otras antologías memorables fueron las compiladas en Bogotá, Colombia, por el grupo de pensadores liderados por Germán Marquínez Argote, editada por la editorial El Búho.

Se suma entonces a la producción citada, la antología del Profesor Pasquale Sofia, quien selecciona magistralmente el argumento de la descolonización filosófica de América Latina, ofreciendo una modalidad no convencional al circunscribirse a un tema específico. La compilación pretende reavivar la flama del debate sobre la filosofía latinoamericana, incitando al lector, desde el mismo título del libro, a cuestionar sobre su autonomía, su originalidad y el reconocimiento internacional.

La obra entre sus propósitos alcanza, por una parte, llenar un vacío en esta área de estudio que se inicia con los pensadores clásicos, al tiempo que representa una actualización temática con incorporación de autores más recientes, como el filósofo Enrique Dussel, de significación trascendental en el pensamiento latinoamericano.

Es sugerente mencionar que el Profesor Sofia, egresado de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, es de origen europeo y, desde hace varios años, estrecha vínculos académicos y emocionales en América Latina, lo cual hace que su "estudio preliminar" en la antología, denote perspicacia y pasión por el debate sobre el ser y el deber ser de la filosofía latinoamericana.

Retomemos entonces la querella lanzada por el Profesor Sofia como reflexión y rescate del sentir y del pensar americano, a la espera de producir respuestas desde América, frente al reto filosófico inducido por el autor.

Antonio Tinoco Guerra

Director del Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz"
Universidad del Zulia (LUZ)
Maracaibo, enero de 2013

La descolonización cultural de América Latina

ANTOLOGÍA DE UNA POLÉMICA FILOSÓFICA

"La Europa culta ha acostumbrado juzgarnos y tratarnos como a restos dispersos de un naufragio irreparable".
José Vasconcelos, Indología

¿Por qué la antología?

Una antología presupone, casi siempre, una inquietud intelectual y una pasión. Razón y emoción se mezclan. Inquietud por conocer la génesis y el desarrollo del ideario latinoamericano que, a partir del encuentro entre diferentes mundos, el amerindio, el europeo y el africano, cuestiona cosmovisiones diversas y aun coexistentes. Asimismo, pasión por la cultura que se desprende de la raíz del denominado Nuevo Mundo, para comprender y explicar eventos que de ningún modo nos son ajenos.

En este trabajo se propone retomar la *querella*, nunca extinguida ni resuelta, sobre el sentido y la emancipación de la filosofía de América Latina, sobre su carácter y esencia, sobre su singularidad y personalidad. Para cumplir con esta finalidad, se seleccionan obras de algunos de los más reconocidos pensadores de esta latitud, que contienen la crítica aportada a la relación filosófico-estructural y cultural –más radicalizada en unos que en otros–, que existe entre un denominado "*centro*", identificado primero con Europa y luego con Estados Unidos de América, y una "*periferia*" representada por la restante parte del mundo. Esto es, la relación entre un "centro hegemónico", como algunos de los pensadores definen, productor de una ideología "excluyente", culturalmente "dominante" y una "periferia avasallada", culturalmente "sometida". La polémica filosófica contra el "centro hegemónico", iniciada por estos

pensadores en el siglo XIX, tiene su origen en las atávicas condiciones de dependencia política y cultural con relación a Europa y a Estados Unidos. Tal condición de avasallamiento ha llevado consigo, entre otros, una desvalorización del producto cultural latinoamericano, generando un complejo de inferioridad intelectual que Francisco Miró Quesada (1974) ha denominado "miolodisplasia" filosófica. Ante eso, se han erigido diversos movimientos de reacción filosófica como refutación al centralismo y al centrismo del pensamiento occidental.

Es así que en la historia de América Latina, habiendo sido la independencia política en el inicio del Ochocientos un primer acto de orgullo continental, concretado por Bolívar, San Martin, Santander, entre otros, una segunda manifestación de "amor hacia la propia tierra" y de aspiración a la autonomía, sería planteada esta vez por los intelectuales latinoamericanos quienes, rechazando la "miolodisplasia" filosófica, vislumbraron el enorme potencial contenido en el cruce cultural del Nuevo Mundo, cimentador de un nuevo pensamiento autóctono, el cual, adecuadamente valorizado y orientado, constituiría un generoso aporte civilizatorio a la cultura mundial.

Ya Simón Rodríguez (1769-1854), maestro de Simón Bolívar, declamaba que "Nuestra América" no debería imitar ni a Europa, ignorante en política, corrompida en sus costumbres, ni tampoco emular a Estados Unidos de América cuya situación es distinta de la de América Latina; sino que debe tratar de ser "original" en la cultura y en la filosofía para construir un carácter y una fisonomía propia para presentar al mundo.

Igualmente, en 1836 las palabras del gran humanista venezolano Andrés Bello (1781-1865), visualizan el futuro del joven continente: "La América desempeñará en el mundo el papel distinguido a que le llaman la grande extensión de su territorio, las preciosas y variadas producciones de su suelo, y tantos elementos de prosperidad que encierra"[1]. Reconocerse en la idea de Bello es identificarse con los elementos endógenos de estas tierras: la naturaleza primordial e imponente, la majestuosidad de las ciudades precolombinas, la gracia y el equilibrio de las ciudades coloniales, la arquitectura y decoración de

1 BELLO, ANDRÉS, *Obra Literaria*, Editorial Ayacucho, 1985, p. XLVI.

las edificaciones e iglesias, la vasta y diversificada literatura, poesía y música y, sobre todo, reconocer ese "hombre nuevo", insta a los filósofos latinoamericanos a debatir sobre la identidad y destino de América.

Ahora bien, considerando el título de esta obra con referencia a los términos "descolonización cultural" y "polémica filosófica", los mismos persiguen ubicar al lector directamente en la temática desarrollada dentro de la antología y, desde la portada del libro, indicarle las categorías en función de las cuales se desarrollan los argumentos de los filósofos de América Latina, con su carga de revancha intelectual y de reclamo cultural.

Para finalizar, es conveniente aclarar que en esta oportunidad se han seleccionado autores de habla hispana, dejando para otro momento investigativo la incorporación de literatos de Brasil, de lengua portuguesa, dada su diversa evolución histórica y filosófica frente al resto de los territorios americanos. Y es que este país, en efecto, reúne características singulares que le diferencian en cuanto a su desarrollo político, pedagógico-educativo y a su trayectoria epistémica, y, por ende, en cuanto a su cosmovisión respecto a los demás países de huella ibérica en el Continente.

Estudio introductorio

1. El Continente americano si bien espacialmente se divide en cuatro áreas, como son Norteamérica, Mesoamérica o Centroamérica, las Antillas y Suramérica, culturalmente se distinguen dos macro realidades: América Anglosajona y América Latina. De inicio, es oportuno recordar que, mientras el territorio del Norte de América estaba ocupado por tribus de nativos nómadas en su mayoría, repartidos en vastísimas áreas entre los actuales Estados Unidos y Canadá, en los restantes extensos espacios del Centro y del Sur de América se hallaban civilizaciones sedentarias y milenarias, organizadas en ciudades-estado y algunas hasta en imperios.

Los conquistadores españoles que pisaron el suelo americano en el archipiélago del Caribe hacia el final del siglo XV, se impusieron lenta y violentamente a las grandes culturas azteca, inca y maya del Centro y del Sur de América, así como a los varios pueblos y tribus

que se encontraban en el Continente y en el área del Caribe. Casi un siglo después, los primeros colonos ingleses llegaron a la costa de la actual Virginia en el Norte del hemisferio y, gradualmente, iniciaron un camino de expansión forzosa hacia la costa del Pacífico, que se completaría en el siglo XIX, sometiendo a los nativos.

La ocupación y asentamiento en las Américas por parte de estos dos grupos de ibérico-latinos y anglosajones, uno en el Centro-Sur y el otro en el Norte[2], generaron dos moldes culturales diferentes en varios aspectos, aunque provenientes de la misma cuenca cultural europea. Como resultado, la cultura anglosajona se afirmaría en los actuales territorios de Estados Unidos y parte de Canadá, mientras que la cultura ibérico-latina (hispánico-portuguesa), se consolidaría desde México hasta la Tierra del Fuego.

Una vez sometidas las civilizaciones autóctonas por parte de los europeos, se inicia toda una transformación del territorio por medio de la construcción de nuevos establecimientos e infraestructuras, en cuya urbanística y arquitectura se reproducen el orden y la organización europea, tanto en la parte de dominio anglosajón como en la de dominio ibérico-latino. En ambos casos, se repetiría completamente el estilo de vida de las respectivas madres patrias, se impondrían los idiomas y la religión, así como se instituiría la misma estructura político-judicial. En pocas palabras, se trasladaría la estructura cultural, política, y socio-económica del Viejo Continente a las nuevas tierras.

Con el tiempo, en todas las colonias americanas, los europeos lograrían un desarrollo autónomo, sobre todo económico y organizativo, que les haría sentirse orgullosos del gran trabajo realizado en un mundo desconocido y adverso. En América Latina particularmente, en los primeros tres siglos de colonización, se edifican ciudades de piedras con sus plazas, palacios de gobiernos, catedrales y universidades y se implanta un modelo cultural-artístico, no propiamente original, si bien con cierto virtuosismo mestizo, insinuante de un rasgo autóctono.

2 En los periodos aludidos, el imperio español o el área de su influencia se extendía hasta el actual estado de Washington (en contienda con los ingleses) en el extremo noreste de Estados Unidos, e incluía entre otros, casi todos los territorios del Sur de este país como California, Arizona, New México, Texas, Florida. Éstos pasaron al dominio de Estados Unidos en el siglo XIX.

Como dicen los historiadores del arte Nieto y Cámara (1989) "El arte del periodo colonial distó mucho de ser una unidad compacta y cerrada. (...) El arte se hace más introvertido y convierte lo foráneo, mediante la repetición y modificación, en algo propio"[3]. Además, se rescatan y cultivan tierras, se construyen infraestructuras y se da inicio a prósperos comercios de productos naturales, con grandes resultados en algunos, como el cacao, desconocidos para el mundo europeo.

Lo asentado y producido, conllevaría como resultado que los habitantes de las colonias anhelasen disminuir la dependencia de las Coronas del Viejo Continente, hasta romper los lazos político-administrativos e impositivos, así como resaltar las autoctonidades culturales. A todo este proceso de cambio en el desarrollo de las sociedades coloniales de América Latina y de América del Norte, se añadiría el viento del ideario político de libertad y autodeterminación que, desde las costas británicas y francesas, llegaba hacia los vastos territorios americanos.

Si bien con formalidades diferentes, ambas Américas tuvieron una fuente común de concientización política, que halló en la Ilustración su inspiración para plantear la exigencia de independencia de la "madre patria", lejana y opresora. Muchos de los líderes, denominados posteriormente padres de la patria, norte y latino americana, viajaban y mantenían contactos culturales con los países europeos, adquiriendo aires de nuevos valores políticos y sociales, e imaginando poder realizarlos en el Nuevo Continente.

Como la historia lo señala, con diferencia de pocas décadas, los dos hemisferios americanos lograron independizarse de las monarquías absolutistas europeas e imprimir un nuevo curso a su destino como repúblicas. En 1776 se unieron y emanciparon, en principio, las trece colonias que formaron los Estados Unidos de América y, ya en los primeros años del siglo XIX, también lograban liberarse los territorios latinoamericanos.

Con la declaración de independencia, Estados Unidos dio inicio a una fase de transformación cultural intensa que va insertando el ideario de la Ilustración en paralelo al puritanismo calvinista existente. En la política, fortaleciendo las instituciones liberales y dando impulso a la naciente economía industrial. Un trinomio (cultura, política y economía) que contribuyó a crear un modelo propio y autónomo, fundado en una cosmovisión, en la estabilidad

3 NIETO Y CÁMARA, *El arte colonial en Iberoamérica*, Grupo 16, Madrid, 1989, pp. 6-7.

y alternabilidad política democrática, en el desarrollo industrial. Todo lo cual le permitió generar una cierta emancipación cultural y una afirmación como potencia económico militar, frente a la Europa colonial de aquel periodo.

Al respecto, el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884) afirma: "Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa. Y los Estados Unidos del Norte han hecho ver que no es verdad que sea indispensable la anterioridad de un desenvolvimiento filosófico, para conseguir un desenvolvimiento político y social. Ellos han hecho un orden social nuevo y no lo han debido a la metafísica. No hay pueblo menos metafísico en el mundo, que los Estados Unidos, y que más materiales de especulación sugiera a los pueblos filosóficos con sus admirables adelantos prácticos"[4].

Para los Ibéricos el Nuevo Mundo fue una gran novedad y un impacto al mismo tiempo. El mundo latinoamericano que se generó desde la conquista no surgió de inmediato ni fue fácil en su gestión. Su evolución cultural, social y político-institucional fue muy compleja y problemática. En principio, los españoles trasladaron una cosmovisión fundamentada en la filosofía escolástica, una filosofía dogmática y con una rígida cosmogonía, donde la razón estaba sometida a la fe (*philosophia ancilla theologiae*, la filosofía sierva de la teología), que viene usada para cimiento de la vida del Nuevo Mundo. Esta cosmovisión se cruza y contrapone, imponiéndose en el territorio americano a otras igualmente poderosas y organizadas como lo eran las ya mencionadas civilizaciones amerindias, estructuradas en ciudades-estado[5] mayas y en imperios azteca e inca. Estas civilizaciones encararon a los españoles con un pensamiento estructurado sobre una sólida cultura ancestral, con imponentes asentamientos (ciudades y templos), con una organización social canonizada y con ejércitos organizados.

Como bien expresa Bolívar Echeverría: "Difícilmente se puede imaginar una extrañeza mayor entre dos "elecciones civilizatorias" básicas que la que estaba dada entre la configuración cultural europea y la americana. (...) Temporalidad y espacialidad eran dimensiones del mundo de la vida definidas en un caso y en otro no solo de manera diferente, sino contrapuesta. Los límites entre lo mineral, lo animal y lo humano estaban trazados por uno y por otro en

4 ALBERDI, JUAN BAUTISTA, *Escritos póstumos*, Imprenta J.B. Alberdi, Bs. Ar., 1900, Tomo XV, p. 613.

5 Relevante era la condición de ciudades-estado que componía la civilización maya, similar a la forma de las ciudades-estado de la antigua Grecia.

zonas que no coincidían ni lejanamente. La tierra, por ejemplo, para los unos, era para que el arado la roturara; para los otros, en cambio, para que la coa la penetrara. Resulta así comprensible que, tanto para los españoles como para los indios, convivir con el otro haya sido lo mismo que ejercer, aunque fuera contra su voluntad, un *boicot* completo y constante sobre él"[6].

A la anterior condición, se uniría la trata de africanos desde los finales del siglo XV, para trabajar como esclavos en las grandes plantaciones, destilerías y minas, sobre todo en Brasil, en el Caribe y en los territorios del sur del actual Estados Unidos, lo cual daría origen a nuevas condiciones raciales y manifestaciones culturales. Esta mezcla socio cultural heterogénea representa un punto de apoyo para los pensadores de América Latina de varias generaciones, quienes, a través de sus obras intentaron dar lugar a una verdadera *kulturkampf* latinoamericana, una "lucha cultural" frente a la hegemonía europea y a la emergente *yanqui*.

Finalizando el siglo XIX, algunos intelectuales latinoamericanos emprenden, con pluma apasionada, un orgulloso despertar del ser humano de esta tierra, debatiendo con vehemencia los temas de la autenticidad, de la originalidad y de la autonomía del pensamiento autóctono. Francisco Miró Quesada[7] divide estos pensadores de América Latina entre los de la primera generación, conocida como la "generación del 98" o de los "Patriarcas" (final del siglo XIX); los de la segunda generación de "forjadores" (primera mitad del siglo XX); los de la tercera generación, que a su vez se seccionan en "regionalistas" y "universalistas"[8], antagónicos entre ellos (segunda mitad del siglo XX).

Al mapa de Miró Quesada, podemos añadir una cuarta generación que sería protagónica a partir de los años setenta del siglo pasado, es decir la de los "filósofos de la liberación" (Filosofía de la Liberación), donde confluyen instancias de las dos últimas líneas "vernácula" y "universalista", y que tiene

6 ECHEVERRÍA, BOLÍVAR, *La Modernidad de lo Barroco*, Edición Era, México, 2005, p. 52.

7 MIRÓ QUESADA, FRANCISCO, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económico, México, 1974, pp. 13-15.

8 Regionalistas, como los describe el mismo Miró Quesada, eran aquellos pensadores que veían que la única salida de la filosofía de América Latina era la meditación sobre la realidad vernácula; mientras que los "Universalistas" debían meditar sobre los grandes problemas universales de la filosofía y de la realidad. En MIRÓ QUESADA, FRANCISCO, *Despertar*, Ob. Cit., p. 12.

su prolongación hasta el nuevo milenio con nombres entre otros, como el colombiano Santiago Castro-Gómez con sus obras *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2000) y *La hybris del punto cero* (2005); el ecuatoriano Bolívar Echeverría con *Las ilusiones de la modernidad* (1995), *La modernidad de lo barroco* (1998), *Definición de la cultura* (2001); o Raúl Fornet-Betancourt con *Filosofía intercultural* (1994), *Interculturalidad y filosofía en América Latina* (2003), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (2004).

Esta matriz cultural producida por el mestizaje intelectual, condensa las inquietudes del continente, generando una *weltanschauung*, una cosmovisión, que implica un nuevo horizonte cultural filosófico. La característica de multietnicidad de la sociedad latinoamericana, es uno de los factores principales que configura la base cultural para estos pensadores antiguos y recientes de la región, abanderados en un proceso de "descolonización", primero cultural y luego política y económica, tal y como se desenvolvió en América del Norte.

Estos pensadores latinoamericanos enfatizaban en el conflicto cultural, político y económico entre el "centro" del mundo, Europa, donde se elaboraban cosmovisiones destinadas a la dominación, y su "periferia", constituida por las demás civilizaciones, receptoras acríticas para esos filósofos, de tal dominación. Sin embargo, durante el siglo XIX, a la naciente idea de independencia cultural de América Latina frente a Europa, se añade y crece también la necesidad de independencia cultural frente a Estados Unidos, país que iría alcanzando gran poderío militar y hegemonía en todos los ámbitos. En efecto, a partir de la Doctrina Monroe (1823), Estados Unidos comienza a penetrar en casi todos los espacios del hemisferio americano, influenciando también culturalmente. De tal manera, el "centro" antes ocupado por la sola Europa, se iba definiendo en el eje Europa-Estados Unidos de América, considerados conjuntamente como "dominio de Occidente".

Sin duda, ante la intimidante presencia estadounidense va madurando un pensamiento crítico de "reacción latinoamericana", cual acto de orgullo, que pondría los fundamentos para el desarrollo de un ideario político y cultural autóctono, cuyo producto, más elaborado y orgánico, se observa en los varios movimientos culturales que, en los finales del siglo XIX y con más énfasis durante el siglo XX, llegan a ocupar un espacio de referencia para la discusión

intelectual. Entre los movimientos se destacan, además de la generación del 98 o de los "Patriarcas" (siglo XIX), el Grupo Hiperión[9], el Grupo de Bogotá[10], el Grupo Argentino[11] (siglo XX).

El amor a la patria, a las propias raíces latinoamericanas, que ya abundantemente tenían su referencia política e ideal en la historia decimonónica de liberación del continente, da inicio a una nueva brecha en las obras de los pensadores de América Latina. Como escribe en su juventud el cubano José Martí (1853-1895) en el poema dramático *Abdala*: "El amor, madre, a la patria / No es el amor ridículo a la tierra, / Ni a la yerba que pisan nuestras plantas; / Es el odio invencible a quien la oprime, / Es el rencor eterno a quien la ataca; / Y tal amor despierta en nuestro pecho / El mundo de recuerdos que nos llama a la vida otra vez... / (...) Quien a su patria defender ansía / Ni en sangre ni en obstáculos repara"[12].

Ó como enuncia el poeta nicaragüense Rubén Darío (1867-1916) en el famoso poema "A Roosevelt", al declamar su preocupación por el naciente modelo norteamericano con su tendencia a la expansión dominadora: "(...) Esa América / que tiembla de huracanes y que vive de Amor, / hombres de ojos sajones y alma bárbara, vive. / Y sueña. Y ama, y vibra; y es hija del Sol. / Tened cuidado. ¡Vive la América española!"[13].

De manera similar se expresa el uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917), quien, empeñado en la defensa del americanismo ante la occidentalización, anhela una concientización de los jóvenes frente a la presencia subrepticia del materialismo. Al proponer la recuperación de la dignidad latinoamericana, afirma: "La concepción utilitaria, como la idea del destino humano y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social, componen, íntimamente

9 Se denominó así un grupo de profesores de la Universidad Nacional Autónoma de México, quienes tuvieron una ferviente actividad cultural latinoamericanista entre 1948 y 1952, influenciado por José Gaos y Ortega y Gasset, del cual fue partícipe el filósofo Leopoldo Zea.

10 Grupo de profesores de la Universidad de Santo Tomás en Colombia, liderado por Germán Marquínez Argote, quienes concentraron la propia reflexión sobre los problemas de la filosofía de América Latina y sus perspectivas.

11 Es un movimiento filosófico (Filosofía de la Liberación) iniciado en Argentina por un grupo de jóvenes profesores, quienes desarrollan la problemática de la dependencia de la filosofía del Nuevo Continente respecto a la filosofía europea. Entre los fundadores se destaca Enrique Dussel.

12 MARTÍ, JOSÉ, *Abdala*, Linkgua ediciones, Barcelona, 2009, p. 26.

13 RUBÉN DARÍO, *Cantos de vida y de esperanza*, Linkgua ediciones, Barcelona, 2009, p. 34.

relacionada, la fórmula de lo que ha podido llamarse, en Europa, el espíritu de *americanismo*. (...) Se imita a aquel en cuya superioridad o en cuyo prestigio se cree. Es así como la visión de una América *deslatinizada* por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir, inspira la fruición con que ellos formulan a cada paso los más sugestivos paralelos, y se manifiesta por constantes propósitos de innovación y de reforma. Tenemos nuestra *nordomania*, es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno"[14].

Como corolario, si en el siglo XIX se da el génesis de una matriz de pensamiento centrada en el rescate de la filosofía[15] y cultura latinoamericanas para polemizar sobre la dependencia cultural de Occidente, es en el siglo siguiente cuando comienza a constituirse una reflexión más estructurada e impetuosa, con eje en el mestizaje cultural. Un pensamiento más cargado de orgullo regional, debido a la frustrante constatación de la condición deuteragónica del ser humano americano y de su filosofía frente a su contraparte europea. Los filósofos se afirman vivamente en los contenidos propios, exaltan la "mezcla", revitalizan las tradiciones del Continente y hacen de ellos elementos básicos para la autenticidad y originalidad del pensamiento latinoamericano.

2. En los años setenta del siglo XX, Germán Marquínez Argote, del "Grupo de Bogotá", afirmaba que no se podía importar *pensamiento* como se importaba whisky, vodka, carros o aceitunas. En la consideración de muchos filósofos latinoamericanos, lo que se ha verificado, desde la llegada de los ibéricos al continente americano, es precisamente la importación de sus modelos culturales de pensamiento. Estos modelos han continuado importándose desde el periodo moderno hasta la independencia, como cualquier otra mercancía, con la aceptación acrítica de la mayoría de la élite latinoamericana y con pocas y aisladas controversias por parte de los pensadores autóctonos. De tal manera, en los primero tres siglos de la colonia, un poco por la imposición y

14 RODÓ, JOSÉ ENRIQUE, *Ariel*, en Obras Completas, Ed. Aguilar, Madrid 1967, pp. 231-232.

15 Debemos precisar que el pensamiento filosófico latinoamericano del siglo XIX está aun anclado a la filosofía europea en el método y en los contenidos. Es en el siglo XX cuando los filósofos pretenden la creación de una filosofía auténticamente americana.

otro por la ausencia de una explícita reacción, en América Latina se permite la inserción de una cosmogonía unida a criterios de análisis de matriz occidental, que se constituye según los filósofos de la liberación cultural, en paradigma dominante y dominador.

Como anteriormente se ha mencionado, las presencias de europeos y de esclavos africanos en el Nuevo Continente, produjeron el cruce humano y cultural resultante con los nativos amerindios, configurando un prototipo americano, un nuevo hombre producto de la diversidad y de la síntesis cultural: el mestizo. Se trata del símbolo-categoría que los filósofos de la descolonización cultural han usado como instrumento teórico-político de su lucha frente a la cultura dominante. Y es que, en el período colonial tal síntesis humana y cultural (mestizaje) no era evidente, como sí la enfocaron más adelante los filósofos polemistas, pues cada grupo humano mantenía un cordón umbilical con el mundo del cual provenía: fuese éste Europa, América o África. En la fe, por ejemplo, cada una de las civilizaciones hacía referencia a símbolos diferentes: la europea hacia la cruz, la amerindia hacia representaciones figurativas de elementos de la naturaleza, mientras que la africana exaltaba la encarnación de espíritus o fuerzas ancestrales. Es así que cada etnia mantenía un vínculo cultural a través del cual se reproducía el modelo cognoscitivo del territorio originario; reconocía su propio patrón, su propio ideal enlazado a la tierra nativa, a los ancestros culturales, a los mitos. Se creaban, entonces, varios modelos a los cuales anhelar e imitar, que generaban una especie de dependencia sicológica en el hombre americano, produciendo su débil arraigo.

Tal condición recorría senderos distintos a la del mestizaje, a la de síntesis humana y cultural, a la idea del hombre nuevo configuradora del sincretismo de América Latina. A la postre, los filósofos de la descolonización anhelaban crear un pensamiento autóctono latinoamericano como expresión de un "ser" mestizo latinoamericano frente a la dispersión étnica. Este era el desafío. Primero tener el sujeto del filosofar que represente el mundo latinoamericano y de allí, crear las categorías del pensamiento y la variedad de cuestiones fundamentales.

De otra manera, el auto referenciarse al mundo del cual se provenía, al arquetipo originario, generaba en el Americano un "complejo

de inferioridad", en palabras de Miró Quesada, dado que el modelo representaba la perfección frente a las prácticas y contenidos de la vida cotidiana. Es decir, el "patrón original" se ubica en un escenario espacial y temporal diferente al de la vida en el mundo americano. Esta dependencia mítica se reproduciría también en la filosofía, suscitando en los intelectuales autóctonos, una condición de sujeción y desvalorización del propio producto intelectual, considerado sin originalidad y de menor valor filosófico o artístico, respecto al europeo originario, es decir, a su arquetipo. Dice Miró Quesada, es como "Cuando el hombre admira un paisaje, totalmente fascinado por su belleza natural, no se le ocurre comparar su propia belleza con la belleza objetiva que lo envuelve y lo entusiasma. Y así fue la filosofía europea para los patriarcas: un hermoso y fascinante paisaje" [16]. Y sigue, "El filósofo europeo es, por antonomasia, el filosofo. Es casi un ente abstracto, que emerge de los espacios lejanos y brumosos de Occidente, que se yergue como un gigante. Los grandes nombres de los filósofos contemporáneos son nombres legendarios, mitológicos. (...) Su saber extraordinario, su cultura increíble, son vistas como los límites a los que debe llegarse"[17].

Arribaban al continente americano naves cargadas de hombres y de productos para abastecimiento. Se establecían arquitectos y urbanistas para fundar ciudades y diseñarlas a la manera europea. Conjuntamente llegaban educadores, teólogos, filósofos y científicos, quienes también pensaban, educaban y escribian según cánones europeos. Es decir, desembarcaban con ellos ideas estructuradas e instituciones, que siguiendo la dinámica entre vencedores (ibéricos) y vencidos (amerindios), reconstituían la organización político-administrativa y social del Viejo Continente, para facilitar la vida de los colonizadores y enraizar su poderío.

En la epopeya de la conquista de América, sobre todo de América Latina, no faltaron quienes, ya desde el primer siglo de la colonia, intentaron acercar el mundo tradicional amerindio, con la cosmovisión europea. A tal propósito se recuerda los indios incas Garcilaso de la Vega y Guamàn Poma de Ayala (éste, jesuita mestizo), quienes en

16 MIRÓ QUESADA, FRANCISCO, *Despertar*..., Ob. cit., p. 59.
17 MIRÓ QUESADA, F., Ídem, p. 64.

modalidad más cronística, hicieron este primordial intento. Guamán Poma, por ejemplo, en su amplio escrito *Nueva corónica y buen gobierno* (así escribió el autor para referirse a *Crónica*) de 1615, habla del "buen gobierno", donde ve la posibilidad de conjugar la estructura social y económica incas, la teología cristiana y los métodos y conocimientos europeos.

A pesar de algunos intentos por conciliar dos o más mundos, y por medio de la cultura crear en el mestizaje la categoría integradora entre civilizaciones, como intentó el citado de Guamán Poma, la dominación fue un hecho concreto e inconciliable: se impuso la cultura europea peninsular. Tanto fue así que no hubo dialogo, ni intercambio cultural, ni intentos relevantes para crear el mestizaje filosófico, afirmándose la filosofía europea. Tanto es que, esta condición primada y altiva de la filosofía europea en tierra americana, le atribuye el apodo de "servidora de la dominación": 'ancilla imperii', sirvienta del Imperio de turno, tal como la define Marquínez Argote. Siendo así, la filosofía como estructura de conocimiento, es interpretada como un elemento fundamental de apoyo para la conquista y el dominio. En el caso de América Latina, para los pensadores locales, la filosofía tradicional europea ha sido, y sigue siendo, un instrumento de hegemonía usado por los dominadores caucásicos, para controlar, vigilar y dar la pauta del desarrollo humano y material del Continente americano. Este instrumento "pérfido" de poder y de opresión, como ha sido considerada la filosofía occidental por los filósofos independentistas, prometería libertades, democracia y pluralidad pero subrepticiamente produciría opresión, colonialismo y dependencia.

Así, mientras la filosofía "imperialista" continuaba, cual flautista de Hamelin, su acción y su seducción sobre los pensadores latinoamericanos hasta el final del siglo XIX, en el continente americano despertaba una sensibilidad nueva, no ya sumisa, deseosa de un propio espacio en el conocimiento, de autonomía intelectual, que creía en el valor original de su producción filosófica y artística y en sus potencialidades. En sustancia, surgía una percepción y una reflexión distinta, que se sentía pertenecer a un mundo joven y diferente, con la conciencia de ser un sujeto autónomo con realidades y circunstancialidades propias,

que se percataba de la insuficiencia de categorías interpretativas de la filosofía occidental. Se trata de una nueva razón consciente del valor de su tierra y cultura, deseosa de rescatar y dar dignidad al amplio patrimonio americano. Patrimonio que incluye el precolombino y el colonial, desde la literatura a la poesía y a la filosofía, desde la pintura a la arquitectura, que, aún cuando es subestimado en tanto imitación del arquetipo europeo, se considera denso y rico de autenticidades y originalidades.

Afirma agudamente Pedro Henríquez Ureña (1884-1946) en *La Utopía de América*, "Pertenecemos al mundo occidental: nuestra civilización es la europea de los conquistadores, *modificada* desde el principio en el ambiente nuevo pero rectificada a intervalos en sentido *europeizante* al contacto de Europa. Distingamos, pues, entre imitación y herencia: quien nos reproduce el componer dramas de corte escandinavo, o el pintar cuadros cubistas, o el poner techos de Mansard a nuestro edificios, debemos detenerlo cuando se alargue a censurarnos porque escribimos romances o sonetos, o porque en nuestras iglesias haya esculturas de madera pintada, o porque nuestra casa popular sea la casa del Mediterráneo. Tenemos el derecho –herencia no es hurto– a movernos con libertad dentro de la tradición española, y, cuando podamos, a superarla. Todavía más: tenemos derecho a todos los beneficios de la cultura occidental. (...) Cualquier literatura se nutre de influjos extranjeros, de imitaciones y hasta de robos: no por eso será menos original"[18].

Y es que, las categorías usadas por la filosofía europea, aislada en su solipsismo creativo y céntrico, según el filosofar americano no son adecuadas para interpretar la vida en el nuevo continente. No son apropiadas para descifrar los imponentes paisajes naturales, para entender la pluricromaticidad de los entornos, la espiritualidad que irradia el ambiente: la majestuosa cordillera de los Andes, que aparece como una espina dorsal del continente; los ríos inmensos y misteriosos que se pierden en la selva impenetrable del Amazona, así las inmensidades de los océanos que azotan las costas del inmenso territorio de Oeste a

18 HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO, *La Utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978, pp. 53-54.

Este, de Norte a Sur. Tampoco se adaptan tales categorías europeas a la resolución de sus problemas y problemáticas sociales, y ni, en fin, captan la esencia del *nuevo ser latinoamericano*.

Como bien afirma el venezolano Arturo Uslar Pietri (1906-2001), para el hombre europeo "América fue un hecho de extraordinaria novedad. Para advertirlo, basta leer el incrédulo asombro de los antiguos cronistas ante la desproporcionada magnitud del escenario geográfico. Frente a aquel inmenso rebaño de cordilleras nevadas, ante los enormes ríos que les parecieron mares de agua dulce, ante las ilimitadas llanuras que hacían horizonte como el océano, en las impenetrables densidades selváticas en las que cabían todos los reinos de la cristiandad, se sintieron en presencia de otro mundo para el que no tenían parangón. La plaza de Tenochtitlán era mayor que la de Salamanca, descubrían frutas y alimentos desconocidos, hallaban un cerro entero de plata en Potosí, un jardín de oro en el Cuzco, y podían fácilmente creer que oían quejarse las sirenas en las aguas del Orinoco, o que topaban con el reino de las Amazonas, o que estaban a punto de llegar a la ciudad toda de oro del Rey Dorado"[19].

Por lo tanto, la filosofía de la independencia nace con una conciencia y una finalidad clara: equilibrar un sistema cultural universal creado por Occidente y tendiente a favorecerse a sí mismo; plantear una nueva hermenéutica de los acontecimientos humanos del Nuevo Mundo, para hacer justicia a esta parte de sociedades consideradas marginales; interrumpir la subordinación cultural hacia el modelo europeo y detener los valores de la sociedad de masa norteamericana. Esto con la finalidad de generar categorías interpretativas patrias, que creen espacios culturales novedosos, conforme a las exigencias del ambiente local y al mismo tiempo permitan el desarrollo de un pensamiento propiamente vernáculo, es decir, a partir de la propia circunstancialidad histórica vivencial.

3. El continente americano, luego de la llegada de los colonizadores, se convertiría para algunos europeos en un gran mito y quime-

19 USLAR PIETRI, ARTURO, *Ensayos sobre el Nuevo Mundo*, Editorial Tecnos, Madrid, 2002, pp. 49-50.

ra: la leyenda de *El Dorado* movilizaba grandes masas de gentes que buscaban riqueza; el relato del mundo virgen determinaba deseos de nuevos espacios vitales y nuevas identidades, hasta la posibilidad de construir un hombre nuevo; la ilusión del "buen salvaje", estimulaba la fantasía de los intelectuales en la búsqueda de nuevos horizontes, lejanos de la civilización caótica y viciada de Occidente. Mientras, para otros, el mundo americano representaba lo primitivo y lo ancestral, "la negatividad dialéctica" del Viejo Continente, del mundo evolucionado.

Desde el comienzo de la colonización de los territorios en las Américas, muchas fueron en Europa las disputas filosóficas relevantes, destacándose entre ellas la relativa a la naturaleza de los indios, cuestionada principalmente por los religiosos que desembarcaron para evangelizar. Sobresale por ejemplo, la obra del dominico Fray Bartolomé de las Casas, denominado el Apologista de los Indios, quien, apoyado por el también dominico Francisco de Vitoria[20], logró la aprobación de las Leyes de Indias (1542), bajo el reinado de Carlos I. En ellas se planteaba la mejora de las condiciones de vida de los autóctonos americanos a partir de la revisión de la institución de la *encomienda*, sistema de propiedad fundamental de la estructura colonial española. Esta gran discusión, que se desarrolló dentro las colonias y en España, involucrando también al Papado y al mundo académico del periodo, ponía en oposición el concepto de ser humano elaborado por la cultura clásica greco-romana y el plasmado por la cristiana.

Es importante también recordar en esta querella la posición de avanzada del pontífice Pablo III, por medio de la bula *Sublimis Deus* del 2 de junio de 1537, quien afirma: "(...) Prestando atención a los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma; y queriendo proveer sobre esto con remedios oportunos, haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos por las presentes letras que, dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y

20 Francisco da Vitoria (1483-1546) fue inspirador de la Escuela de Salamanca y creador del derecho internacional moderno.

lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor".

De igual forma, a partir del final del siglo XVIII, se animó un amplio debate sobre el mito del "buen salvaje", apoyado por la cultura del primitivismo y del romanticismo[21] en torno a la condición del nativo americano, sencillo, virtuoso y feliz, que vivía sumergido en la naturaleza y en comunidades donde se compartían los bienes de la sobrevivencia, sin aquellas exigencias e instintos egoístas propios de las civilizaciones evolucionadas. Al respecto vale mencionar entre otros a los utopistas Tomás Moro (1478-1535) y Tomás Campanella (1568-1639), quienes veían, en el joven continente americano, el terreno donde se hubiese podido realizar la verdadera justicia junto a una mayor libertad[22] e igualdad entre los seres humanos; en pocas palabras, la realización de la ciudad perfecta en una tierra aun virgen y moldeable.

Es, sin embargo, con el filósofo alemán Federico Hegel (1770-1831), que el continente americano ingresa en el imaginario colectivo europeo, con argumentaciones reductivas y descalificantes. En la obra *Lecciones de filosofía de la historia* (1837), Hegel describe la historia del mundo, el gran escenario de la vida de los Estados, analizando principalmente aquellas culturas que, en diversas épocas, han representado el progreso del "Espíritu", manifestado luego en el linaje europeo, considerado por él la representación del nivel más elevado de la humanidad. Hegel divide el argumento de la obra en cuatro amplias partes, las cuales tienen como objeto de estudio las civilizaciones de Oriente, Grecia, Roma y el Mundo Cristiano-Alemán.

En el texto hegeliano no se habla de América como una civilización histórica. Para él, el Nuevo Continente está fuera del territorio donde se ha desarrollado la historia universal, donde se ha afirmado la Razón, el Espíritu y la Idea, para quedarse relegado en la irracionalidad y en la estaticidad, en el anti-progreso, condiciones éstas inaceptables para el filósofo, en cuanto anti-idealistas por anti-dinámicas en la evo-

21 Al respecto se recuerdan, entre otros, los filósofos Anthony Ashley Cooper, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire o literatos como Daniel Defoe, Herman Melville o Henry David Thoreau.

22 CERRUTI, HORACIO, *América en las utopías del renacimiento*, en Nuevo Mundo, n. 5 (enero-junio), 1973, pp. 51-89.

lución de la *weltanschauung*. Después de pocas páginas dedicadas al Nuevo Mundo, el filósofo asevera: "Hemos concluido ya con el Nuevo Mundo y los sueños que lleva consigo; pasamos ahora, pues, al *Viejo Mundo*, o sea, al escenario de la *historia universal*"[23].

Hegel en su disertación sobre el continente americano, hace referencia a su juventud geofísica y desde estas características naturales, por analogía, deduce las características del hombre prototipo americano, considerado débil e inmaduro espiritualmente: "América se ha mostrado siempre y se sigue mostrando floja tanto física como espiritualmente. Desde que los europeos desembarcaron en América, los indígenas han ido decayendo, poco a poco, al soplo de la actividad europea, y con ellos no podían mezclarse los aborígenes, sino que fueron desplazados. (...) La inferioridad de esos individuos en todos sentidos, incluso con respecto a la estatura, puede ser apreciada en todo; sólo los grupos más meridionales, en la Patagonia, tienen una mayor robustez, si bien se hallan aún en un estado natural de completa rudeza y barbarie"[24]. Tampoco el carácter del pueblo autóctono, para el filósofo, tiene fortaleza: "El principal carácter de los americanos de estas comarcas es una mansedumbre y falta de ímpetu, así como una humildad y sumisión rastrera frente a un criollo y más aún frente a un europeo, y pasará todavía mucho tiempo hasta que los europeos lleguen a infundirles un poco de amor propio"[25]. A la debilidad espiritual del hombre americano, debido a la joven composición de su geografía, se añade la flaqueza física de sus habitantes: "La flojedad natural de los Americanos fue el motivo determinante para llevar negros a América, con el objeto de emplear sus fuerzas para la realización de los trabajos; pues los negros son mucho más sensibles que los indios a la cultura europea, habiendo un viajero inglés aducido ejemplos de que algunos negros se han convertido en eficientes sacerdotes, médicos, etc. (ha sido un negro el primero en hallar la aplicación de la quina), al paso

23 HEGEL. J., G., FEDERIGO, *Filosofía de la Historia*, Edicciones Zeus, Barcelona, 1971, p. 110.
24 HEGEL, J. G. F., *Ídem*, p. 105.
25 HEGEL, J. G. F., *Ibídem*.

que sólo conoció un indígena que se decidió a estudiar, si bien murió pronto por sus excesos en la bebida"[26].

Las observaciones del pensador sobre el Nuevo Mundo involucran también el campo de la política. Para Hegel, siendo el "real racional", el Estado representa la suprema encarnación de la racionalidad; consigue que, observando la fragilidad de los gobiernos latinoamericanos, estos dan ulterior prueba de debilidad e inmadurez, porque el "Espíritu" no se ha aún afirmado en estos países: "Por el contrario (respecto al Norte), en América del Sur, las Repúblicas se basan tan sólo en el poder militar, toda su historia es una continua revuelta: algunos Estados federados se disgregan, otros vuelven a unirse, y todos esos cambios son debidos a revoluciones de tipo militar"[27].

Tales consideraciones del filósofo alemán sobre el Continente, tienen como finalidad colocar a Occidente con su episteme y su cosmogonía, en una condición de primacía y de modelo de referencia para las varias culturas autóctonas de América. Lo anterior incluye el universo colonial, novedoso resultado de la mezcla Europa-América, señalando que la reflexión filosófica del pueblo americano es un alcance aún no logrado. Al comentar las palabras de Hegel sobre América, el argentino Antonello Gerbi en su texto *La disputa del Nuevo Mundo,* observa que el filósofo alemán expresa una opinión condicionada por la Biblia del "pecado original", donde se verificó la expulsión del hombre y la consiguiente decadencia del mundo físico[28].

Tomando como inspiración la anterior interpretación de Gerbi, el filósofo Roig, agudamente comenta: "Hegel marca el momento culminante en el que se generaliza e impone la idea de que ciertos pueblos padecen una suerte de "culpa originaria", de la cual están exentos otros. En otros términos, pueblos que no han sido expulsados del Paraíso y otros que ni siquiera han tenido la suerte de haber sido arrojados de él, debido a un "pecado" anterior a la maldición que los ha colocado, *ab initio,* al margen de todo Paraíso posible. Pecaminosidad, por lo demás,

26 HEGEL, J. G. F., *Ídem*, p. 106.
27 HEGEL, J. G. F., *Ídem*, p. 107.
28 GERBI, ANTONELLO, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 389.

que no sólo alcanza a los hombres, sino también a sus tierras y que deben pagarlo todos juntos, incluyendo bestias y plantas"[29].

La áspera crítica de Hegel no constituye un caso aislado. Otro grande de la filosofía occidental, Carlos Marx (1818-1883), expresará apreciaciones negativas, si no directamente sobre el continente y sus pueblos, lo hará sobre el Libertador Simón Bolívar, padre de la independencia hispanoamericana y punto de referencia institucional y republicano de los países latinoamericanos.

El argentino Pedro Scaron hizo un amplio estudio sobre la desacreditación referida por Marx con referencia a América Latina, descubriendo que hay mucho más de lo que se pensaba, y que a decir del mismo recopilador, más que la reflexión del filósofo individual, representan la conciencia de una época sobre Latinoamérica. Scaron escribe: "(9). Marx, abarcador en sus apreciaciones, no dejó de lado ningún rasgo que considera importante, y ciertamente "ve" en Bolívar a un hombre incapaz y mediocre. Nótese aquí su idea sobre el hombre americano: «Como la mayoría de sus compatriotas, era incapaz de todo esfuerzo de largo aliento y su dictadura degeneró pronto en una anarquía militar, en la cual los asuntos más importantes quedaban en manos de favoritos que arruinaban las finanzas públicas». (10). Otra grave aseveración es que Bolívar sería un hombre inescrupuloso y sin ética: «Aunque la ciudad había capitulado, Bolívar permitió a sus soldados que durante 48 horas la saquearan»"[30].

También se pueden mencionar al respecto los estudios de Domingo P. de Toledo sobre "México en la obra de Marx y Engels" (1939) y de José Aricó sobre "Marx y América Latina" (1982), quienes refieren la indiferencia del filósofo alemán con relación a la historia y a los acontecimientos de las sociedades latinoamericanas.

En conjunto, en los juicios de los filósofos alemanes mencionados, se evidencia desinterés y desconocimiento desde el mundo Europeo del siglo XIX hacia el mundo latinoamericano, fundamentalmente por considerarlo una provincia atrasada, donde convivía el mundo

29 ROIG, ARTURO ANDRÉS, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 146.

30 SCARON, PEDRO, (1980), *Materiales para la Historia de América Latina*, Siglo XXI Ed., México, pp. 79-81.

ancestral amerindio junto a un relativo progreso en estilo europeo; un cosmos fundado prevalentemente sobre la base de una economía agrícola, donde la Revolución Industrial no tenía una presencia importante. El mundo de la colonia era para ellos, en sustancia, una copia del mundo europeo, privado de autenticidad y de originalidad, vigorosamente ancorado a la tierra no solamente como fuente de su sobrevivencia, sino como elemento fundacional de su cosmovisión.

A tales planteamientos de los europeos, se unen ciertos eventos geopolíticos de expansión en el Continente durante el siglo XIX llevados a cabo por Estados Unidos, los cuales ponen en marcha actuaciones fundamentadas en teorías de dominio y de misión profética del pueblo norteamericano hacia América Latina, como fueron la Doctrina Monroe, la teoría del "Destino Manifiesto" o la obra del Presidente T. Roosevelt "El Vencedor del Oeste" (1889-1896) junto a su famosa política del "Gran Garrote". Si con la primera inicia una política de defensa de sus intereses ante la tendencia de los países coloniales europeos en las Américas, con la segunda en vez Estados Unidos (cual heredero de la gran raza anglosajona) anunciaba su destino expansionista y civilizatorio a iniciar en el Nuevo Mundo, intentando sobreponerse a los imperios tradicionales y socavar lo que quedaba del gran imperio español.

Roosevelt, en la obra "El Vencedor del Oeste", expresa la inevitabilidad de la guerra racial y la supremacía de la raza norteamericana llamada a reemplazar razas inferiores; por su parte, con la política del "Gran Garrote" el mismo Presidente propone la posibilidad del uso de la fuerza como forma de presión en las negociaciones políticas, internas y exteriores. Entre las intervenciones acobijadas por estas doctrinas, se mencionan la anexión de Texas (1845), la guerra con México (1846-1848) para anexar a California, la anexión de Puerto Rico (1898), la separación de Panamá de Colombia (1903), la ocupación militar de Cuba (1906-1909), la ocupación de la República Dominicana (1916 y 1924), la ocupación de Haití (de 1915 hasta 1934).

Estas situaciones despiertan honda preocupación en algunos pensadores de América Latina como Martí, Rubén Darío, Rodó o Vasconcelos, al darse a conocer idearios abiertamente descalificativos, sobre la frágil condición del "hombre" latinoamericano y de su pueblo. Con

estas doctrinas se allana el camino de la dominación como ideología. La expansión estadounidense continúa para todo el siglo XX con el "Corolario de Theodore Roosevelt de la Doctrina Monroe" (1904), la "Política del buen vecino" del presidente Franklin D. Roosevelt de 1934, y la "Doctrina Truman" de 1947, la cual da inicio a la Guerra Fría. En este último caso, Estados Unidos, atribuyéndose el papel de defensor de la libertad contra la propagación comunista en todo el planeta, y por supuesto en América Latina, perpetuó su política de dominio en el Continente.

Es así como entre los siglos XIX y XX, el dominio colonial ibérico y su poderío está en su crepúsculo. En ese contexto los filósofos de América Latina advierten la necesidad de iniciar una reflexión filosófica autóctona, orgánica y alternativa, proyectada a recuperar la independencia de pensamiento como condición base para una autonomía en todos los ámbitos ya necesaria frente a Europa y Estados Unidos. La teoría de la "raza cósmica", de José Vasconcelos (1882-1959), es demostrativa de esta toma de conciencia filosófica, la cual prevé un futuro donde el mestizaje latinoamericano generará una nueva raza, la "raza cósmica" y una nueva civilización basada en la integración racial y cooperación.

Se da inicio así a la exploración de una filosofía que logre justificar la existencia del nuevo pueblo, surgido del encuentro-contienda Europa-América-Africa. El propio ser y deber ser, que rompa el ritmo del tiempo y las categorías de los pensamientos importados e impuestos y, que sustancialmente, se coloque como instrumento crítico original de la propia época en el propio espacio. En este sentido, la filosofía del rescate o del renacimiento, propuesta por los pensadores del Nuevo Continente, supera la idea de la filosofía representada por el "búho de Minerva", de hegeliana memoria, el cual comienza su vuelo al atardecer, para decir que la filosofía no es ni predictiva ni prescriptiva de eventos futuros; para ser una 'alondra', ave que empieza a cantar de madrugada, expresando una visión dinámica de la filosofía como mensajera del alba.

Escribe a tal propósito Augusto Salazar Bondy (1925-1974), en su ensayo *¿Existe una filosofía de nuestra América?*: "Hegel decía que el

búho de Minerva levanta el vuelo al atardecer, con lo cual daba a la filosofía el carácter de una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados. Pero en el crepúsculo suelen estar los presagios del amanecer. Contra el veredicto del gran filósofo alemán, nosotros creemos que la filosofía puede ser, y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser, la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro. Cabe hablar de un sentido práctico de la filosofía en cuanto el pensar totalizador se proyecta al esclarecimiento de la existencia y a la apertura de horizontes inéditos de la historia. La crítica se hace así constructiva de mundos nuevos después de haber cancelado todos los fantasmas de la ilusión histórica"[31].

Para los pensadores que comparten esta visión de futuro en el desarrollo de la filosofía de América Latina, el alba filosófica surgiría de la realidad histórica circunstancial del pueblo criollo, al decir de Ortega y Gasset. Y tal circunstancialidad, representaría el punto de inicio para llegar a una autonomía de pensamiento y a una independencia estructural definitiva. La circunstancialidad pues rompe con la idea de una filosofía universal proveniente del pensamiento occidental, afirmando la originalidad de la realidad particular de América Latina.

Los filósofos del Nuevo Continente rechazan, como consecuencia de la asimilación de la idea de "circunstancialidad histórica", cualquier poderío que actúa como fuerza centrífuga, movilizándose desde el "centro" hacia la "periferia", pretendiendo imponer sus verdades fundadas sobre una episteme única y que procede en una única dirección (centro-periferia). La filosofía, pues, al igual que la economía y la política, es considerada por ellos como parte de la "cultura imperial", un instrumento de hegemonía y de autoridad que sigue la dirección "centro-periferia". Como afirma José Vasconcelos, la ideología de una "raza" –la europea–, tiende a imponerse hasta por medio de la expresión noble de la cultura, para justificar la propia necesidad de expansión y de dominio.

31 SALAZAR BONDY, AGUSTO, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI Ed., 1981, p. 125.

Siguiendo el principio del devenir y del dinamismo transformador de la historia humana al cual apelan los filósofos latinoamericanos, al cambiar los contextos, las situaciones, los acontecimientos y la epopeya, deberían, así mismo, cambiar las ideas y, por ende, renovar la filosofía. Por el contrario, ellos constatan que en América Latina no se ha verificado ninguna transformación sobre la base de este principio, y que el "devenir" (de legado heracliteano) vinculado al movimiento físico y a la transformación, queda imperceptible e inaplicado, siendo, para estos filósofos, *obstaculizado* por un "centro" manipulador, egoísta y tirano.

Frente a tal condición de inmovilidad, la contestación cultural surgida en América Latina, orienta su mirada hacia la dialéctica de la apertura, de la diferenciación, de la modificación, de la rectificación y de la innovación, proclamando su ruptura ideal con la ortodoxia filosófica y aliándose idealmente en el siglo XX, con las instancias de la cultura postmoderna y con las inquietudes epistemológicas, que a su vez rompen, en el mismo Occidente, con los paradigmas tradicionales de la modernidad. Por lo tanto se llega a crear una diferente base prospectiva, donde el nuevo sujeto de la historia latinoamericana se identifica en el "ser humano marginado", representante de un Continente discriminado y de un pueblo excluido. El hombre menospreciado, el hombre que "no es", se pone de tal manera como el símbolo y la síntesis de un Continente olvidado, emblema de todos los marginados en el mundo, de una periferia "sangrante" que reclama justicia en las diversas instancias societales, comenzando por la cultura, por la propia identidad y la propia esencia. Para decirlo con palabras del filósofo mexicano Leopoldo Zea (1912-2004), encontrar y hacer valer "(...) La llamada esencia de lo americano, tanto en su expresión histórica y cultural, como en su expresión ontológica"[32].

Surgiría de modo espontáneo preguntarse: ¿De cuál americano? ¿El primordial amerindio? ¿El colonial europeo? ¿El afroamericano? ¿El mestizo? Sin embargo, también esta cuestión puede parecer un "pseudo" problema, ya que el encuentro entre varias culturas en territorio

32 ZEA, LEOPOLDO, *La esencia de lo americano*, Editorial Pleamar, Buenos Aires, 1971, p. 15.

americano, se verificó. Los genes se mezclaron y surgió un hombre, ya no totalmente amerindio, ya no totalmente europeo o africano, sino, *mestizo*, con cuerpo e ideas mestizas. Mezcla original que se reflejaría en todas las expresiones culturales, sociales, políticas y hasta religiosas.

4. Entre los primeros autores en manifestar la temática de la inquietud y de la inconformidad cultural en la cual vive el mundo latinoamericano, encontramos al argentino Juan Bautista Alberdi, perteneciente a la llamada "Generación del 1837"[33], quien produce una de las reflexiones más profundas y de avanzada con respecto al problema de cómo crear una filosofía autentica y un original modo de filosofar para insertar el fruto de esta búsqueda, sea particular o localista, al interior de la filosofía universal.

Fundamental para Alberdi es que el nivel de conciencia al cual deben llegar la clase política, la burguesía dominante y la élite intelectual latinoamericanas, es el de concebir el denominado "Nuevo Mundo" como algo de verdaderamente "nuevo", con tal que pueda generar la formulación de una cultura y de una filosofía más cercana y más adecuada a las necesidades de vida de esta tierra. Él mismo escribe: "Vamos a estudiar la filosofía evidentemente; pero a fin de que este estudio, por lo común estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de interés más inmediato para nosotros: en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra religión, de nuestra historia"[34]. Un pensamiento, por lo tanto, que mana espontáneamente estimulado por la majestuosa naturaleza y por la mezcla de gentes y razas que viven en este inmenso, mágico, misterioso y opulento continente.

La filosofía, para Alberdi, además de tener, un vínculo estrecho con el territorio, tiene también un enlace indisoluble con la época a la

33 Generación formada por jóvenes estudiantes argentinos quienes abanderaban ideas de la democracia liberal.

34 Citación en ZEA, LEOPOLDO, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI Ed., 1969, p. 37.

cual pertenece. Él sostiene que cada siglo tiene una "misión específica", tiene sus ideas, sus intereses, sus finalidades y sus tareas, y por ende expresa una propia filosofía. Por tal motivo, para el pensador argentino, no es posible concebir una filosofía que se coloque fuera o más allá del propio contexto y modelo histórico. Entonces, una filosofía contextualizada, como expresión de una circunstancia histórica, asume nuevas y diversas características y estará obligada a recorrer otros senderos del conocimiento diferentes de los tradicionales, a plantearse otras cuestiones, o, como, dice Alberdi: "Abandonar para otra oportunidad, el estudio sicológico, el estudio íntimo del hombre, la anatomía, digámoslo así, del alma humana". Si la filosofía moral y especulativa con respecto a América Latina, en palabras de Alberdi, desea ser adecuada a las necesidades de nuestra época, antes de investigar si "Las ideas son sensaciones, si la memoria y la reminiscencia son dos facultades distintas", debe preocuparse por la forma y la base "De la asociación que sea menester organizar en Suramérica, en lugar de la sociedad que la revolución de Mayo, hija de la filosofía analítica del siglo XVIII, ha echado por tierra"[35]. Se trata, en sustancia, de sustituir una filosofía especulativa desinteresada de la realidad particular, por una filosofía práctica dirigida a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de los países americanos[36].

Juan Bautista Alberdi si por un lado critica la actitud abstracta de la filosofía tradicional, le reconoce también unicidad, afirmando que la verdad es una en todos los lugares, tiempos y épocas, así como en todos los países; todavía ella, en determinados momentos, puede ocuparse "De la indagación de ciertas verdades, que son las que importan a ese momento y a ese lugar, por medio de cierto método (para Alberdi, lo sintético es preferible a lo analítico, propio de la filosofía europea), de cierto proceder, qué es lo que conviene a la verdad en investigación; y de aquí es que la filosofía se divide en distintas épocas, en distintos ramos, que la costumbre ha hecho que se llamen filosofías diversas; es

35 ALBERDI, JUAN BAUTISTA, *Al señor profesor de filosofía don Salvador Ruano*, en Escritos póstumos, Imprenta J.B. Alberdi, Bs. Ar., 1900, Tomo XIII, p. 119.

36 ALBERDI, JUAN BAUTISTA, *Ideas para presidir a la confección del curso de Filosofía contemporánea*. -En el Colegio de Humanidades - Montevideo 1842, en Escritos Póstumos, Editor Francisco Cruz, Bs. Ar., 1900, Tomo XV, p. 610.

así como se llaman filosofía Griega, filosofía Francesa, a los distintos ramos, a los distintos momentos de la misma e idéntica filosofía"[37].

Por tal motivo, Alberdi, a pesar de reconocer el carácter universal de la filosofía, de hecho abre espacio a lo que él denomina "filosofías diversas", referidas a un diferente periodo, a una diversa situación, a una distinta coyuntura, a una diferente circunstancia del mismo tipo de conocimiento que es la filosofía. Esta nueva filosofía o filosofía americana, según el pensador, no se debe interpretar en el sentido de un pensamiento que nace desde exigencias de abstracta originalidad, sino como la expresión de necesidades cotidianas urgentes y de la necesidad de identidad de la realidad de América Latina. Sería una filosofía verdaderamente latinoamericana.

Desde esta perspectiva, la filosofía latinoamericana se abre lentamente hacia ámbitos cercanos y adheridos a las necesidades de la vida del continente: del hombre y de la mujer, artífices de la vida en este inmenso territorio; en el cruce de etnias y culturas que hacen del Nuevo Mundo uno de los más originales territorios del planeta. Dice Alberdi: "De día en día la filosofía se hace estadista, positiva, financiera, histórica, industrial, literaria en vez de ideología y sicológica"[38]. Es tanto, que la filosofía se hace cargo del "Hombre exterior, el hombre en presencia de sus destinos de sus deberes y derechos sobre la tierra"[39].

Esta renovada posición asumida con relación a la filosofía, incita a la asunción de responsabilidad por parte del sujeto "ser humano" americano, es decir del hombre considerado en su totalidad física, síquica, social e histórica, colocando la filosofía misma en un ámbito estrechamente visible y concreto donde las verdades, los éxitos del pensamiento y del análisis son inmediatamente verificables. En tal marco el espacio de la retórica se reduce dejando amplio espacio a la verificación y a la evaluación. Por supuesto, dice Alberdi: "En América no es admisible la filosofía en otro carácter"[40].

Poco tiempo después, entre las últimas décadas de 1800 y las primeras de 1900, otra voz eminente, la del uruguayo José Enrique Rodó,

37 ALBERDI, JUAN BAUTISTA, *Al señor profesor de filosofía...*, Ob. Cit., p. 119.
38 ALBERDI, JUAN BAUTISTA, *Ideas para...*, Ob. cit., p. 610.
39 ALBERDI, JUAN BAUTISTA, *Ídem*, p. 613.
40 ALBERDI, JUAN BAUTISTA, *Ibídem*, p. 613.

se levantó por la defensa del *americanismo* en discordancia abierta con la cultura norteamericana. Sobre todo en su sobresaliente obra *Ariel* (1900), lanzó fuerte advertencia a los coterráneos, con relación a una nueva forma de dominación que el "Norte" (con alusión a los países europeos y principalmente a los Estados Unidos de América) estaba realizando. Dominación no necesariamente violenta o sangrienta, sino que pasaba a través de una ideología cuya finalidad era la "deslatinización" del continente, realizada principalmente por medio del resplandor de la modernidad y de la técnica. Tal llamado de alarma lanzado por Rodó, fue recogido por el pensador mexicano José Vasconcelos, quien en la misma línea del uruguayo, se levantó en defensa del nacimiento de una filosofía típicamente americana, de ruptura con la tradición del pensamiento europeo y de particular modo con el de matriz anglosajona.

Encarnizado defensor del americanismo, José Vasconcelos, de amplia y poliédrica actividad cultural e institucional, en su obra *La raza cósmica* (1925) realiza una crítica rigurosa y severa al mundo cultural de Europa y Estados Unidos, desarrollando la idea de "raza hispánica" como respuesta a teorías racistas, exclusivistas y de supremacía adoptadas por los "nordistas". Para Vasconcelos el hombre latino del continente americano es totalmente sometido, económica y políticamente, a una cultura de expansión, de dominación y de destrucción. La recuperación de esta situación por el pensador mexicano pasa principalmente por el rol que deberá desplegar la filosofía. La creación de una filosofía autóctona será, pues, la semilla de la cual germinará la nueva mentalidad y la nueva cultura más cercana y útil al desarrollo de los latinoamericanos. Una filosofía nueva, como imperativo y como exigencia vital para los pueblos sometidos.

Afirma Vasconcelos: "Es menester, con urgencias de salvamento, dar una filosofía a las razas hispánicas, aunque no fuese por otro motivo que el tener ya nuestros rivales una filosofía propia, y una filosofía que no nos conviene a nosotros repetir como loros en nuestras Universidades ni poner en obra en nuestras acciones"[41]. Una filosofía racional de la acción, por lo tanto, que por medio del empeño de recuperación

41 VASCONCELOS, JOSÉ, *Ética*, en Obras completas, III, México, Libreros Mexicanos Unidos, S.A., 1959, p. 681.

de la conciencia y del orgullo de los pueblos explotados y sometidos, se trasforme en un instrumento de respuesta a la hegemonía cultural anglosajón.

Para el filósofo, la falta de una conciencia y de una confianza en sí mismos es uno de los síntomas más grave que aflige al pueblo al cual pertenece: "Entre todos los males el de la falta de fe en nosotros mismos es sin duda el más grave, porque nos priva de la fuerza de resistencia y en cierto sentido nos cierra, nos roba el porvenir. (...) De allí –concluye– mi insistencia en el problema de la raza, nuestra raza, que es como si dijéramos la esencia misma del material con que podemos construirnos un futuro"[42].

Para Vasconcelos la filosofía, como creadora de conocimiento y de ciencia, como generadora de método y como forjadora de dignidad y cosmovisiones, se convierte en la necesidad primaria de una "raza" amenazada en su sobrevivencia. Y, como réplica a esta amenaza, él predica el "orgullo de raza" y atribuye a la filosofía el papel de "misión guía" de una estirpe, poniéndose como instrumento de denuncia de la explotación y de la alienación del pueblo latinoamericano. Aunque este mundo sea joven, afirma Vasconcelos, la condición de juventud es una riqueza y no un elemento de desventaja para el progreso de este pueblo, en cuanto esto debe considerarse como el "concentrado", la síntesis de toda la sabiduría pasada, aquellos saberes que diversas civilizaciones han dejado como herencia al Nuevo Continente: "Pero también los herederos –declara el filósofo– de todas sus experiencias y de toda su sabiduría, somos como grano reconcentrado en el cual todas las especies de las plantas hubiesen puesto su esencia" [43]. Por lo tanto, la estirpe hispánica será para el pensador mexicano, la raza del futuro, la "raza cósmica" la cual someterá sobre todo a la anglosajona, que ya desde un amplio periodo histórico domina el mundo.

Al igual que Alberdi, para Vasconcelos los tiempos eran ya suficientemente maduros para deshacerse de una filosofía "importada", de un pensamiento elaborado en otro lugar según exigencias diversas. De una filosofía "tomada en préstamo" donde el papel del filósofo

42 VASCONCELOS, JOSÉ, *Bolivianismo y monroísmo*, en Obras completas, II, México, Libreros Unidos, 1958, p. 1371.

43 VASCONCELOS, JOSÉ, *La raza cósmica*, Obra completa, vol. II, pp. 935.

autóctono era aquel de ajustar y adaptar a sus propias circunstancias un producto cultural externo y ajeno a las problemáticas reales de la tierra de América. Él, en efecto, notifica a los latinoamericanos el hecho que, aunque la filosofía clásica tenga una cierta capacidad de seducir las mentes por medio de los conceptos universales, también cuando es en "buena fe", realiza siempre y solamente los intereses del "Norte", porque ella es su creatura y su instrumento de dominio cultural.

El pensamiento de Vasconcelos expresa un juicio globalmente negativo sobre el modelo cultural europeo, acusando a los intelectuales latinoamericanos de haberlo asimilado en el pasado, casi siempre de manera acrítica, al punto de reducir la propia filosofía a sencillo sucedáneo de aquella del Viejo Continente, creando una verdadera forma de vasallaje cultural. De tal manera: "A los que objetan que no debe pensarse en una filosofía hispánica, sino en una filosofía universal, contestémosles que la haremos hispánica –en tanto no llega a formularse la teoría universal absoluta– con el mismo derecho que el alemán, el francés y el inglés tienen su escuela nacional y de ella pretenden partir para elevarse a la humanidad"[44].

Vasconcelos exhorta a los conterráneos, emblema por antonomasia de todos los pueblos sometidos a la cultura dominadora occidental, a elaborar una filosofía propia como elemento caracterizante e identificativo, y como factor vital intrínseco de un pueblo que comienza a construir su futuro: "Cada raza que se levanta, necesita construir su propia filosofía, el deus ex machina de su éxito"[45], declara el pensador.

5. Si Alberdi, Rodó y Vasconcelos junto a otros pensadores, contribuyeron a colocar las bases para una reflexión profunda sobre la condición existencial del hombre latinoamericano, las generaciones siguientes han sistematizado y llevado adelante los componentes y los argumentos elaborados por estos autores. La creación y afirmación de una filosofía criolla se constituyeron en deseo y finalidad primaria para estos intelectuales emergentes, determinados a concretar tales aspiraciones.

44 VASCONCELOS, JOSÉ, *Ética*, p. 381.
45 VASCONCELOS, JOSÉ, *La raza...*, Ob. cit., p. 935.

Las búsquedas de dignidad, de autenticidad y también el deseo de una justa colocación del pensamiento americano en el escenario global de la filosofía, comienzan a tener cabida, debido al cambio de escenario epistemológico, científico e histórico-cultural que caracterizó al Viejo Continente en el siglo XX. Ciertamente, el gran progreso en la ciencia y tecnología unidos a los acontecimientos generados por las dos grandes guerras mundiales, tuvieron una notable influencia en los cambios de paradigmas reflejados en el pensamiento y en las estructuras políticas mundiales. Así, por ejemplo en el ámbito político y social, con la Conferencia de Yalta (1945) se dividió el mundo en dos bloques, comunista y democrático capitalista; se crearon las Naciones Unidas; se completó el proceso de descolonización formal; se inició la era atómica. Al mismo tiempo, se generan nuevos espacios de debates así como nuevos ámbitos de pensamiento que de-construyen la realidad occidental (nihilismo, post-estructuralismo, existencialismo, postmodernismo, entre otros), para abrir nuevos senderos y posibilidades de reflexión.

Los pensadores latinoamericanos comienzan a darse cuenta del cambio político y cultural en acto, y empujan hacia una filosofía vivamente reflexiva y concretamente propositiva. Sería el canto de la alondra anunciando el alba. Una nueva filosofía, según sus paladines, que para tener fe en sus nuevos contenidos, expulse con decisión cualquier tipo de comentario o de reflexión sobre una realidad que no sea la propia y se provea de instrumentos más adecuados de análisis para interpretar el propio contexto. Que rompa definitivamente con un pasado condicionado por la cultura colonial que tildaba el pensamiento del filósofo latinoamericano como un pensamiento "inauténtico", en el cual se reproducía el pensamiento europeo a la manera europea, usando esquemas lógico-interpretativos "confeccionados", dejando mucho espacio a la colonización ideológica de las mentes y de la cultura. En sustancia, se requería regresar al "hecho" autóctono como fuente de inspiración para los futuros pensadores.

Ya años antes el filósofo argentino Arturo Andrés Roig (1925), adelantándose sobre el argumento, escribió: "La única manera de superar esta alienación, que nos lleva a encontrarnos insatisfechos de un

saber verbal importado, sobre el cual ensayamos nuestras respuestas, es la de afirmar una facticidad propia sobre la que habremos de ejercer nuestra tarea dialéctica. Digamos para terminar ya que, aquella valiosa exigencia de Vaz Ferreira de "regresar a los hechos" implica el reconocimiento de la dignidad ontológica del sujeto que ha llevado a cabo la tarea, como del objeto, los "hechos", que son sin más, nuestros hechos, nuestra facticidad. Justamente es desde esta dignidad ontológica del hombre americano y de Latinoamérica, que es posible desenmascarar el saber importado, denunciar el espíritu imitativo y arrojar por la borda todo lo inauténtico"[46].

La misma crítica de "inautenticidad" del pensamiento latinoamericano en tanto reflejo del modelo europeo, es expresada por el peruano Augusto Salazar Bondy, quien lo conecta estrechamente a la histórica condición de subdesarrollo y de dependencia del continente: "El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si se puede haber una filosofía autentica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. Pero no necesita esperarlo; no tiene por qué ser solo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces. La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser autentica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lucida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro status antropológico o, en todo caso, consciente de él, con vistas a su cancelación. Una reflexión aplicada al lenguaje o las cosas, al conocimiento o la conducta, pero siempre antropológicamente relevante como autoanálisis"[47].

---

46 ROIG, ARTURO, ANDRES, *Vez Ferreira y las bases para un filosofar americano*, en Revista de la Universidad de México, Vol. XXVII, n. 4, Diciembre, 1972, p. 4.

47 SALAZAR BONDY, AUGUSTO, *¿Existe una filosofía...*, Ob. cit., pp. 125-126.

Explícitas, también al resguardo, son las palabras del filósofo argentino Enrique Dussel (1934): "El pensar latinoamericano era así inauténtico por dos razones: porque pretendía pensar, y como el pensar es pensar la realidad, el pensar latinoamericano era a lo más estudio y casi siempre mera repetición superficial; pero, y es lo más grave, al pensar el pensar europeo se ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora. El filósofo inauténtico se transformaba necesariamente en sofista, en pedagogo domesticador de sus alumnos y del pueblo (en verdad poco llegó al pueblo) para que aceptaran la cultura del norte atlántico como la cultura universal, la única, la verdadera"[48].

Para la generación de pensadores, en conocimiento de su tarea de "descolonizadores" culturales, de héroes de la futura nueva patria latinoamericana liberada culturalmente, se manifiesta como importante la necesidad de una acción directa sobre todos los aspectos del pensamiento, de la cultura y de la sociedad, que se expresa a través de actitudes morales y épicas, asociadas a una diversa manera de conocer y de intervenir la realidad, la historia, las conciencias.

Tales pensadores, en esa vinculación más consciente y menos conciliadora con su historia, dan inicio a un proceso de "purificación" (en tanto proceso posible en realidad) contra las categorías deterministas y totalizantes de la filosofía clásica. Definen así sus propias categorías de análisis, a partir de sus contrarios conceptuales: la diferenciación frente a la homologación, la circunstancialidad frente a la totalidad, la particularidad frente a la universalidad, la diversidad frente a la igualdad. La praxis frente a la metafísica, la alteridad (el *otro* humano) frente al ser o según Dussel, lo trans-ontológico (más allá del ser = el otro) frente a lo ontológico, el caos frente al cosmos, la pluralidad frente a la unidad, la postmodernidad frente a la modernidad, en fin, la filosofía real frente a la filosofía en sí.

Las categorías conceptuales dan cuenta de un rol existencial y un "punto de vista diverso" desde cual comenzar para interpretar los "hechos"; desde un "aquí" y un "ahora", que para estos pensadores,

48 DUSSEL, ENRIQUE, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, Siglo XXI Ed., Argentina, 1973, cit. en "Palabras preliminares".

significa "circunstancialidad". En otras palabras, la propia realidad histórica: la propia gente, la propia naturaleza, las propias ciudades, los propios ritos sociales, la propia religión con sus sincretismos. Una totalidad propia.

Ya el filósofo griego Heráclito elocuentemente refería, que la naturaleza ama esconderse y es papel del hombre interpretar sus manifestaciones y traducirlos en el lenguaje humano. Esta reflexión para los filósofos de la emancipación cultural, es un punto de partida muy valioso en cuanto, para ellos, filosofar tiene el sentido de plantear un dialogo con la realidad, con la circunstancialidad social y cultural. Significativas respecto a esta idea, son las palabras del filósofo Ortega y Gasset, quien bastante ha influido sobre la temática: "Pensar es dialogar con la circunstancia. Nosotros tenemos siempre, queramos o no, presente y patente nuestra circunstancia; por eso nos entendemos. Mas para entender el pensamiento de otro tenemos que hacernos presente su circunstancia. Sin esto, fuera como si de un dialogo poseyésemos solo lo que dice uno de los interlocutores (...). *La idea es una acción* (cursivas nuestras) que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella solo un perfil vago y abstracto"[49].

En la línea de Ortega se halla el filósofo mexicano Leopoldo Zea, quien animosamente empeñado en el proceso de "descolonización" de la cultura latinoamericana, reconoce que si al hablar de una cultura, de una filosofía, se hablara solamente de ideas, de palabras y de símbolos, abstrayéndose del contexto real, de la circunstancia histórica, tal situación sería evanescente, abstracta e irreal, porque *la idea es una acción*, como acertadamente declaró Ortega. En tal caso, sostiene Zea, los filosofemas de la filosofía no tienen valor en sí mismo, sino que lo adquieren por sus contenidos que son siempre circunstanciales históricos[50].

La filosofía tiene sentido y es posible, pues, solamente si tiene un lazo con la historia, así como la historia no es posible sin un concepto,

49 ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Historia como sistema*, Editorial Espansa-Calpe, S.A., Madrid, 1971, p. 95.

50 ZEA, LEOPOLDO, *El positivismo en México*, Ediciones Studium, 1953, p. 25.

sin una idea, es decir, sin una filosofía. Cuando cambia la historia, para Zea cambia necesariamente la filosofía porque esta última no puede no ser filosofía de una realidad y, por supuesto, histórica. Por lo tanto, no es posible distanciar estos dos tipos de conocimientos: la filosofía de la historia y la historia de la filosofía. Cada historia tiene, pues, su filosofía, o sea una forma conceptual que le es propia y que la interpreta, y cada filosofía pertenece a una historia, o sea a una propia realidad y desarrollo.

La cuestión del binomio inseparable historia-filosofía y filosofía-historia, para el filósofo mexicano radica en el enlace que la filosofía tiene con la idea de "verdad". Una filosofía que considera las propias verdades como eternas y atemporales, tendrá una relación con la historia puramente accidental. De esta consideración sigue, que las verdades y las soluciones propuestas por tal filosofía sean válidas para cualquier contexto histórico, por eso son consideradas universal, porque siendo eternas, son independientes de cualquier realidad histórica y son atemporales. Por lo tanto declama Zea: "Se hablará de una Filosofía con mayúscula, de la Filosofía en oposición a las verdades de las otras filosofías. Porque lo grave es esto: que cada filosofía, que cada sistema filosófico, pretende ser la Filosofía, pretende tener la Verdad, viendo en las demás filosofías, eso, filosofías, así, con minúscula; y en sus verdades, simples verdades accidentales, ceguera, error, ignorancia, incapacidad para alcanzar la verdad eterna, la única"[51].

En tanto, si cada sistema de pensamiento, producto de cualquier civilización, sea la china, la hindú, la europea o la latinoamericana, pretende tener la "verdad absoluta", y erigirse a filosofía totalizante y única, faro y horizonte de las demás, las otras quedarían como "simples filosofías autóctonas", incapaces de llegar a lo universal. Porque el universal es uno, no puede ser producido por más de una filosofía. Todos los demás quedaran en ilusiones y en errores. Y estos errores, releva críticamente Zea, serán atribuidos ciertamente al factor histórico, al factor circunstancial, al movimiento, a lo que cambia. Por consiguiente, lo que cambia no es estable y por lo tanto no es universal. Estamos pues en un círculo vicioso donde se repite el drama de

51 ZEA, LEOPOLDO, *Ídem*, p. 26.

Sísifo. "Lo eterno –escribe Zea– está sobre toda historia, sobre toda circunstancia. De acuerdo con este criterio, la historia de la filosofía no será sino la historia de los mayores o menores errores filosóficos, según que se aproximen menos o más a la filosofía que profesa el autor de la historia"[52]. Así serán consideradas, continúa Zea, más o menos verdaderas aquellas filosofías que se acercan más o menos a la filosofía considerada como la verdadera[53]. En síntesis, una filosofía, sea china, sea hindú, sea europea o latinoamericana, si piensa ser detentadora de la "Verdad", repetiría el mismo error de la europea contra la cual desde América Latina se está lidiando.

Por lo tanto, la creación de una filosofía a la cual tendería la mayor parte de los filósofos latinoamericanos persiguiendo verdades universales, no es aceptada por el filósofo mexicano, quien, al contrario, no piensa que las verdades de la filosofía son absolutas en el sentido de eternas, sino son absolutas en términos circunstanciales, histórico-particulares. Así, los filosofemas, los conceptos, las verdades de una filosofía son vistas como la expresión de una determinada visión del mundo, la manifestación de una determinada cultura, de una determinada historia. Como él mismo afirma: "En vez de tomarse las ideas en abstracto como lo hacen las concepciones filosóficas con pretensiones de eternidad, se considera a las ideas, se las liga con las demás expresiones de la cultura en que han surgido"[54].

La idea de adherencia de la filosofía a la historia para los pensadores de la descolonización cultural de América Latina, representa un concepto clave para plantear un real cambio de paradigma en el panorama de la historia de la filosofía de América Latina. Esta adherencia de la filosofía a la historia ha de ser considerada como una nueva categoría para interpretar y regular las condiciones de un desarrollo humano y social que debe conducir desde una condición de dependencia cultural, hacia una de libertad y apertura filosófica. Y este paso, según estos autores, no es favorecido por la filosofía clásica, expresión, al contrario, de autoritarismo, autocracia y de potencia.

52 ZEA, LEOPOLDO, *Ibídem.*
53 ZEA, LEOPOLDO, *Ibídem.*
54 ZEA, LEOPOLDO, *Ídem*, p. 28.

En efecto, que la filosofía proponga cuestiones como la de la "liberación", afirma Zea, es visto por la filosofía tradicional como expresión de inautenticidad, como falta de rigor, como elucubración abstracta y sin justificación[55]. Al contrario, la filosofía, para estos autores, realiza precisamente su función legitima, cumple con su misión de "Filosofía", que es lo de dialogar con la propia realidad, con su entorno histórico, levantando y proponiendo soluciones de problemas determinados (cual alondra), permitiendo al hombre intervenir con más eficacia sobre un contexto que debe ser recuperado, dignificado, rescatado y humanizado.

6. Entre los años 50 y 70 del siglo XX, en América Latina se desarrollan matrices autónomas de pensamiento sobre la línea cepalista[56], que demarcan la relación centro-periferia, entre los países industrializados y los países en vías de desarrollo. Tales matrices abarcan principalmente las áreas socio-económica, filosófico-teológica, educativa y artística, con hondas repercusiones en la realidad. Entre ellas se encuentra la Teoría de la Dependencia dirigida a cambiar las estructuras económicas reforzando el papel del Estado en la transformación de la situación de pobreza en Centro, Sur América y Caribe. La Teología de la Liberación, que a la luz del Evangelio hace una reflexión sobre la situación socio-política y económica declarando la opción preferencial de los cristianos por los pobres del Continente latino. La Pedagogía del Oprimido postulada por el filósofo brasileño Paulo Freire, quien proponía una pedagogía humanista centrada en la idea de la liberación del hombre por medio de la educación y de la concientización sobre la propia realidad. De igual manera, se despliegan varias tendencias artísticas y literarias que rescataban la americanidad.

Estos amplios movimientos de ideas, que se extienden a varias áreas de las actividades humanas, encuentran su punto de partida en

55 ZEA, LEOPOLDO, *La filosofía actual en Americalatina*, en Revista de Filosofía Latinoamericana, Tomo I, n. 2, julio-diciembre, 1975, p.176.

56 La CEPAL, **Comisión Económica para América Latina** y el Caribe, forma parte de las Naciones Unidas, surgió en 1948 con la finalidad de promocionar el desarrollo económico y social de la región. Por cepalismo se entiende una línea de pensamiento desarrollada dentro de la institución que generó la famosa Teoría de la Dependencia basada en la relación centro-periferia.

la idea filosófica de la liberación como núcleo teórico en torno al cual ruedan las demás concepciones, sean sociológicas, sean políticas, sean económicas, sean culturales y hasta religiosas.

En Argentina un grupo de jóvenes académicos muy motivados, da inicio a una reflexión profunda, orientada a des-estructurar la filosofía latinoamericana euro dependiente, para refundarla con un nuevo imaginario colectivo y permitirle ubicarse así en la historia universal. Allí se halla el origen de la llamada Filosofía de la Liberación Latinoamericana.

Como bien afirma Carlos Beorlegui en su titánica obra *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, en el periodo antes indicado América Latina vive una realidad que comienza, en todos los ámbitos societales, a ser consciente de su dependencia y de la necesidad de un proceso de liberación, que deberá ser teórico y práctico al mismo tiempo. Tal inspiración liberadora llegaría desde los frentes de las teorías ya enunciadas y como método, se utilizará el de la Escuela de Frankfurt con su visión crítica de la sociedad y su exigencia de unir la teoría con la praxis[57].

El filósofo Enrique Dussel, uno de los más representativos de la Filosofía de la Liberación, reconociendo la idea de "circunstancialidad" como una categoría fundamental para la "descolonización cultural", desarrolla además la idea de "alteridad", del "Otro", como ente real y categoría de "liberación". El tema de la "alteridad" es también tratado por filósofos y escritores entre los cuales se recuerda Lévinas, Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Jonas, a quienes el filósofo alude como fuentes de su reflexión.

Inicialmente el encuentro de Dussel con el *Dasein* del alemán Martin Heidegger, lo hará reflexionar sobre el ser-en-el-mundo, como un rasgo peculiar del ser humano. Sin embargo, para el argentino, la propuesta del ser-en-el-mundo heideggeriano es abstracta, no está intercalada en la pluralidad de la historia del hombre y de los pueblos, encontrando mayor identificación en la teoría del *Otro* del filósofo Emmanuel Lévinas, para la elaboración de su Filosofía de la Liberación. Si

57 BEORLEGUI, CARLOS, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Deusto Publicaciones, 2008, p. 735.

bien, en el futuro, Dussel se distanciará también del discurso filosófico de Lévinas, considerándolo teórico respecto a la necesidad praxiológica de América Latina, se apoyará igualmente en éste, utilizando sus tesis –como Marx con Feuerbach, dice Beorlegui– para la des-construcción de la filosofía occidental. Él destacaría en Lévinas al pensador que había luchado contra la muralla de la ontología de la totalidad centrada en el Ser, erigida por Hegel y reafirmada por Heidegger, creadora y defensora del egocentrismo, y asumiría su filosofía como momento teórico de la praxis liberadora.

La teoría leviniana del *Otro* en tanto, se constituye en la palanca óntica inicial de la Filosofía de la Liberación, para ser más tarde superada por sus sustentadores. Siguiendo la línea trazada por Lévinas, la filosofía se transformará de "amor a la sabiduría" en "sabiduría del amor" [58]. De allí se manifestará y celebrará el encuentro con el *Otro*, que en el caso de Dussel es una entidad concreta y precisa, identificada con el marginado y el pobre de América Latina, en representación de los marginados y pobres de todo el mundo.

En la dinámica entre el *Yo* y el *Otro*, se propone una existencia del *Yo* en relación dinámica –intersubjetiva– con el *Otro* y con los *Otros*, necesaria para la vida misma del *Yo*. El *Otro* no es un objeto, sino como diría Sartre, es un *yo que no soy yo*, es decir una entidad sujeto. El concepto de "alteridad", como la necesaria existencia del *Otro* para la existencia del *Yo*, implica la inevitable identificación del *Yo* con el *Otro*, para ser reconocido como *Otro*, para tener la dignidad de *Otro*. Así, la idea de "alteridad" es aceptada y asumida por Dussel como punto de partida para el desarrollo de un pensamiento auténtico, trasladándola de la metafísica a la realidad terrenal, identificando el *Otro* con América Latina y su problemática respecto a la "totalidad" europea[59].

Como resultado del encuentro con los existencialistas europeos, Dussel cumple una ruptura epistemológica, sea con la cultura filosófica europea, sea con la cultura filosófica "inauténtica" de los latinoamericanos, enfocando en la "alteridad" la parte marginada,

58 *Ídem*, p. 738.

59 DUSSEL, ENRIQUE, *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974, p. 181.

oprimida, excluida, trátese del ser humano, de un país, de un pueblo o de una comunidad.

Desde tal punto de partida, la propuesta de Dussel asume un sentido profético y se coloca como novedoso espacio de observación desde la periferia del mundo, desde la perspectiva del dominado, desde la óptica del pobre, del excluido. Una filosofía pues, que reflexiona fuera del sistema elaborado por el "centro", proponiendo con una óptica propia, un propio modelo que va más allá del universalismo homologante, formulado por la filosofía clásica.

Señala el filósofo de la liberación al respecto: "Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, (...), se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar"60.

Sin embargo, como novedoso modelo filosófico, el planteamiento de Dussel requiere la creación de un método adecuado. En la reelaboración de conceptos de base para tejer las mallas del nuevo pensamiento, el filósofo se apoya en un método que denomina *analéctico*, el cual sobrepasa al método dialéctico de la ontología clásica y al método crítico de las ciencias humanas. Para Dussel en tanto, en la dinámica "alteridad" y "totalidad", con el método dialéctico se reproduciría una nueva "totalidad" que dominaría sobre la "alteridad", reiterando el eterno círculo de sujeción siendo la dialéctica una expresión de dominación.

El método *analéctico*, por ser "opción ética" y "praxis histórica concreta" permitiría al contrario situarse "más allá" de todo lo ya afirmado, de todo lo ya elaborado, de la universalidad (centro de la filosofía europea), fundamentando la filosofía latinoamericana, no más sobre el "principio de identidad", sino sobre los principios de "distinción" y "alteridad". "Analéctico –declara Dussel– quiere indicar al hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo, se sitúa más allá (anò) del horizonte de la totalidad. La dialéctica ya no es suficiente. El momento analéctico es el punto de apoyo de nuevos

60 DUSSEL, HENRIQUE, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1979, p. 35.

métodos. El momento analéctico nos abre así al ámbito metafísico (que no es el óntico de las ciencias fácticas ni el ontológico de la dialéctica), refiriéndose semánticamente al otro. Su categoría propia es la de exterioridad del otro; su principio no es el de identidad sino el de separación, distinción"[61].

Así, la Filosofía de la Liberación fundamentándose sobre la categoría de "alteridad" como necesidad existencial (ético socio-histórico) y por ende vinculante del *Otro* y, sobre el procedimiento "analéctico", permitiría a la filosofía de América Latina, acceder al 'estatus' de filosofía con "F" mayúscula. Una filosofía que se asienta en una antropología erigida en la primacía de la "alteridad" y la "diversidad", como mejor representación del hombre contemporáneo latinoamericano y del mundo en el cual vive y actúa. Una filosofía, en fin, que desea sustituir en todo el continente a la filosofía moderna "importada", bien en los contenidos, bien en las representaciones, para elevarse como emblema y conciencia cultural post-sujeción de las sociedades aún dependientes.

Declara Dussel que, "Desde la 'Alteridad' surge un nuevo pensar no ya dialectico sino analéctico y, poco a poco, nos internamos en lo desconocido para la filosofía moderna, para la filosofía europea presente, para el pensar logológico, instaurando una antropología latinoamericana con la pretensión de ser la cuarta edad de la filosofía y la real filosofía contemporánea post-imperial, válida no solo para América Latina, sino igualmente para el Mundo árabe, el África negra, la India, el Sureste asiático y China. Filosofía de los oprimidos a partir de la opresión misma. Filosofía de la Liberación de las naciones pobres del globo"[62].

Todavía Dussel, si por un lado acepta la subjetividad como fundamento del mundo, también reconoce que tal subjetividad está negada al sometido para realizarse como sujeto independiente. Así pasa que, el *Otro*, el sometido para él, supera el discurso ético abstracto de la "alteridad" de Lévinas como ente que solamente existe como Yo-tú

61 DUSSEL, ENRIQUE, *La dialéctica hegeliana*. Supuesto y superación o del inicio originario del filosofar. Ser y Tiempo, Mendoza, 1972, p. 166. Este trabajo debe ser integrado con el sucesivo estudio de Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, 1974.

62 DUSSEL, ENRIQUE, *Para una ética...*, Ob. cit., en 'Palabras preliminares'.

intimista, para hablar en plural de los pobres y de los oprimidos[63], y asumir así la semblanza concreta del despojado, que conllevaría a una radical transformación de las estructuras. De igual manera, Juan Carlos Scannone refiere que la praxis liberadora "no es meramente una praxis ética, como en Lévinas, ni siquiera una praxis ético-social, como lo sugería al hablar de los pobres, en plural, sino una praxis ético-política"[64].

De lo anterior emerge que una de las tareas primordiales de la Filosofía de la Liberación, es de naturaleza demoledora y desconstructiva, para alcanzar derribar la estructura teórica heredada que impide el desarrollo antropológico del Continente latinoamericano y así reconstruir su cosmogonía. A tal propósito, ya anteriormente, Salazar Bondy afirmaba: "Porque (nuestra filosofía) debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblo y nuestra depresión como seres humanos; en consecuencia, una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano que es también la expansión antropológica de toda la especie. Dicho de otro modo, este pensamiento habrá de poner de lado, desde el principio, toda ilusión enmascaradora y, sin temor al ejercicio más frio y técnico del pensar, sumergirse en la sustancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y categorías que la expresen positivamente y le revelen el mundo. Y estos valores, a su vez, habrán de ser fuente de energía y resorte de un movimiento transformador capaz de llevar adelante, con el aporte de todos nuestros países, un proceso ascendente de civilización"[65].

En la dialéctica deconstrucción-reconstrucción, una de las finalidades principales de la Filosofía de la Liberación es la superación de la ontología clásica. "Es el saber pensar el mundo –afirma Dussel– desde la exterioridad alterativa del otro (...). Es el pasaje de la ontología a lo transontológico, al que se sitúa más allá del ser, en la realidad, el otro"[66]. El salto de lo ontológico a lo *trans*-ontológico, signa también

63 SCANNONE, JUAN CARLOS, *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 243.

64 *Ibídem*.

65 SALAZAR BONDY, AGUSTO, *¿Existe una filosofía...*, Ob. cit., p. 126.

66 DUSSEL, ENRIQUE, *La dialéctica hegeliana...*, Ob. cit., p. 66.

el inicio de una coincidencia entre la metafísica de la "alteridad" y la Filosofía de la Liberación. Esto, para Dussel, sitúa la metafísica en una relación directa y vinculante con la realidad y, en particular, con el ser humano. "Toda la metafísica de la exterioridad y la liberación pende de la sui generis constitución real de la sustantividad humana, clausura absoluta, libertad, responsabilidad, totalidad separada e independiente con función semiótica ante la totalidad del cosmos físico o viviente y aun ante todos los restantes individuos de la especie humana. La única cosa libre que tiene el mundo: el otro"[67], afirma el argentino. Siendo así, el pensar que expresa la ontología tradicional es el fundamento de las ideologías de los imperios, del "centro" filosófico y político. La metafísica de la alteridad, por tanto, no se comprende si no en oposición a la ontología clásica, expresión e impulso de la cultura europea.

La negatividad expresada sobre la ontología del ser, tiene gran reflejo en el campo de la filosofía política, la filosofía prima, la cual llega Dussel a considerarla como "la ideología de las ideologías": "En la política –afirma– se descubre el sentido de la ontología"[68]. Finalidad meta-concreta de la filosofía de la liberación es crear un sistema filosófico que tenga su desemboque en la política para lograr cambiar las estructuras fundamentales de la organización humana en América Latina y en todos los continentes oprimidos. Retomando inspiración de Lévinas, quien define a la política como un "estado de guerra", como el mismo modo de operar de la Totalidad, al cual el filósofo francés opone la fuerza de la ética como relación "cara-a-cara" ante la alteridad del "alguien-Otro", en palabras de Dussel. Sin embargo, para el filósofo de la liberación, la ética de Lévinas no desciende hacia el hombre que grita sus necesidades fundamentales, no asume un papel de reto concreto. "La ética –afirma Dussel– es esta relación de «responsabilidad», por sustitución, por el «tomar a cargo el Otro» como una «obsesión», en donde el hambriento se impone con su «hambre» como una exigencia irrecusable de justicia. «Dar de comer al hambriento» es un imperativo ineludible"[69]. Para Dussel la cuestión ético-política es más terrenal, más

67 DUSSEL, HENRIQUE, *Ídem*, p. 60.

68 DUSSEL, ENRIQUE, *Ídem*, p. 14.

69 DUSSEL, ENRIQUE, *Materiales para una Política de Liberación*, Plaza y Valdés Editores, España, 2007, p. 285.

específica, debe contestar a cuestiones reales y practicas: ¿Cómo dar de comer al hambriento? ¿Cómo hacer justicia con la viuda? ¿Cómo construir un orden económico para el pobre? ¿Cómo reconstruir la estructura del derecho de un orden político? Preguntas a las cuales la filosofía de la "alteridad" de Lévinas no contesta, mientras que la Filosofía de la Liberación presupone reconstruir un sentido crítico liberador para generar una política nueva[70]. Insiste Dussel: "El Otro interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las condiciones empíricas (sociales, económicas concretas) del saber oír la voz del Otro, sino sobre todo del saber responder por medio de una praxis liberadora"[71].

En sustancia Dussel desea construir una filosofía política cuyos fundamentos teóricos sean diversos a los de la modernidad, como representación del momento colonialista y del nacimiento y desarrollo del capitalismo. La filosofía de la cultura se debía definitivamente alejar de la cosmovisión occidental y reelaborar nuevas formas de transformación social. Es pues, necesario, identificar las nuevas categorías que permiten el desarrollo autónomo: "Superar el populismo ingenuo, –afirma– los métodos imitativos de otros horizontes políticos y no propiamente latinoamericanos, para clarificar las categorías que permitan a nuestra naciones y clases dependientes y dominados liberarse de la opresión del ser, como fundamento del sistema imperante mundial, nacional y neocolonialmente"[72].

La Filosofía de la Liberación se fue constituyendo como un sistema de pensamiento, como una doctrina crítica de la cultura y de la realidad autóctona, que apoyándose en la "circunstancialidad" construye la "alteridad" y "diversidad" como fundamento para la elaboración de un nuevo paradigma que pudiese reinterpretar la pasada realidad latinoamericana y fundamentar la inédita. La propuesta incita a transitar desde un *viejo tiempo* hacia un *nuevo tiempo*. Pasar de la pasividad intelectual, como recuerda Dussel, en la cual se estudiaba en las escuelas de América el mundo griego asimilándolo como historia

70 DUSSEL, ENRIQUE, *Ibídem*.

71 DUSSEL, ENRIQUE, *Ibídem*.

72 DUSSEL, ENRIQUE, *La filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una Nueva Generación Filosófica*, en Revista de Filosofía Latinoamericana, Tomo I, n. 2, junio-diciembre, 1975, p. 221.

de América Latina, hacia la reconstrucción del mundo amerindio y de su cultura mestiza, como referente que permitiría crear las condiciones para un nuevo pensamiento, más cercano a las exigencias reales y a la personalidad del hombre de este Continente.

Sin embargo, esta filosofía, que emana de las exigencias de la realidad circunstancial de América Latina, según sus forjadores, aspira trascender este territorio para constituirse como instrumento de justicia para el *Otro*, en las manos de aquel "hombre" excluido, sea americano, africano o asiático, apartado por la historia universal, aislado paradójicamente de su misma historia, de la política y del mercado, prerrogativa del denominado "centro imperialista". De esta manera, los pensadores de la liberación se erigen como el símbolo de la *resistencia* cultural y de la firmeza contra cualquier tipo de opresión y colonización. Y es que en América Latina, desde hace casi dos siglos, ha venido madurando un pensamiento del hombre que ha dicho *"No!"*. Del hombre que desea liberarse de una situación de homologación y de sumisión. Del hombre que desea afirmar el propio *Yo* existencial e histórico. Del hombre que quiere sustituir "ídolos importados". Del hombre que no está más dispuesto a soportar juicios y prejuicios formulados fuera de su realidad. Del hombre que ha decidido abandonar el escenario del gran "teatro del ser", del universal, de la unidad, de la totalidad en el cual él era solo una humilde comparsa. Desde el hombre, en fin, que ha decidido romper con la modernidad filosófica y cultural, generadora de un único horizonte de sentido y representada por una Razón dominadora.

7. El filósofo francés Jean-François Lyotard en 1979 publica *La condición postmoderna*, obra en la cual anuncia la culminación de los "grandes relatos" (metarrelatos) de la época moderna, de todas aquellas perspectivas que desde la Ilustración han fundamentado los valores y las categorías del pensamiento ideológico-político de Occidente, dando inicio a una era llamada *postmoderna*. Afirma Lyotard: "En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fabulas. (...) Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respeto a

los metarrelatos. (...) Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y de la institución universitaria que dependía de ella"[73].

Este nuevo modelo teórico declara cumplido el papel de la filosofía moderna y proclama abierta su época postmoderna. Una filosofía que invalida los límites categoriales y los cánones sobre los cuales se habían desarrollado los clásicos, abriéndose a la pluralidad de pensamientos y de mundos posibles. Esa propuesta, que contraría la epistemología tradicional profesando la heterogeneidad de los significados, es adherida por la Filosofía de la Liberación. Categorías de análisis como la complejidad de los sistemas societales, la variedad de las visiones culturales, la fragmentación de un centro referencial totalizante, parecen más apropiadas a los filósofos de la descolonización cultural, para analizar el laberinto de la realidad de América Latina.

La posibilidad de autodeterminación del propio pensamiento en función del concepto de "alteridad", revisado según la praxis y el contexto latinoamericano, parece ser la novedosa clave que permite intentar nuevos paradigmas ya no más universales, sino histórico circunstanciales. El pensamiento postmoderno da la concreta posibilidad al filósofo latinoamericano de apropiarse de su realidad, de interpretarla, manejarla y de transformarla, construyendo su propio "relato" a partir de su realidad especifica. Privado de referencia epistémica y obligado a crear una, así como refundar una cosmovisión, el filósofo del Nuevo Mundo está también en la condición de reto hacia el propio futuro, el futuro del propio entorno. Debe crear una ética de referencia, que asuma valorativamente el manejo de la libertad y de la justicia y como artífice de su propio destino, una nueva visión social e institucional.

Tal revisión crítica de la modernidad filosófica con sus axiomas, si bien se manifiestan en la segunda mitad del siglo XX, tienen sus antecedentes en las crisis de las ciencias engendradas al final del siglo XIX en Europa. La crisis de los fundamentos del saber científico, en efecto, ha dado lugar a nuevas percepciones e interpretaciones del sentido

73 LYOTARD, JEAN FRANÇOIS, *La condición postmoderna*, Editorial R.A.I., Argentina, 1991, p. 4.

de la vida humana, de su organización y de la naturaleza, poniendo las bases para una nueva relación hombre-hombre y hombre-entorno.

La situación de decadencia de las dogmas de Occidente es elocuentemente enfocada por el filósofo alemán Edmund Husserl, quien en su texto, conocido como *Krisis* (1936), afirma: "La exclusividad con que en la segunda mitad del siglo XIX, la visión del mundo global del hombre moderno, aceptó ser determinada por las ciencias positivas, y que se deja deslumbrar por la 'prosperidad' resultante de la misma, significó un alejamiento de los problemas que son decisivos para una humanidad auténtica. Las simples ciencias de los hechos crean puros hombres de hechos. (...) En la miseria de nuestras vidas (...) esta ciencia no tiene nada que decir. Se excluyen de principio aquellos problemas que son los más calientes para el hombre, quien en nuestros tiempos atormentados, se siente a merced del destino; los problemas de significado y de sentido de la existencia humana como un todo"[74].

La investigación científica se amplía así en sus hipótesis y en sus métodos y produce una creciente pluralidad epistemológica y de dilemas científicos, expresados entre otros, en el "Principio de incertidumbre" de Heisenberg, en el "Teorema de la incompletitud" de Gödel, en la "Teoría cuántica", en la "Teoría de la relatividad" de Einstein. La realidad, aparentemente única y compacta, que los filósofos griegos habían intentado ordenar, se disgrega frente a los ojos del hombre contemporáneo. Las tendencias que se desarrollaron en el campo de las ciencias naturales, influyeron también en lo filosófico, en lo artístico y en las ciencias humanas y sociales, a tal punto que todos comparten la idea que el libro de la naturaleza, en el cual está inscrito también el ser humano, es posible investigarlo y descifrarlo solamente a través de una multiplicidad de interpretaciones.

Estamos frente a una fase histórica, en sustancia, en la cual se reconoce la heterogeneidad y pluralidad de la vida humana, de sus varias expresiones y manifestaciones, contraria a la ineficacia interpretativa del monismo metodológico, expresado por la racionalidad moderna. Ocurre pues elaborar modelos de sentido múltiple, los

74 HUSSERL, EDMOND, *La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, 1961, p. 35.

únicos capaces de interpretar la realidad compleja de la naturaleza y del hombre. Expresado con otras palabras, se puede decir que la era de la racionalidad extrema del empirismo lógico, herencia de la modernidad, traslada hacia una época que comienza a ser dominada por la nombrada "postmodernidad", en la cual las ideas de complejidad y de caos comienzan a afirmarse como elementos permanentes en las actividades y en la vida humana[75]. De la linealidad newtoniana a la complejidad, del cosmos griego al caos.

La racionalidad cede espacios a la irracionalidad. En tanto, surge una nueva razón que despliega camino, más abierta y en constante evolución, capaz de comprender al hombre y al mundo, sus relaciones así como sus acciones. El mismo ser humano y la infinidad de relaciones que ejerce, tanto en su entorno como externamente, desarrollan un concepto de complejidad orgánica, que se halla en la base de cualquier tipo de de sujeto y actividad. Afirma el filósofo francés Edgar Morín: "A primera vista la complejidad es un tejido (complexus: lo que está tejido en conjunto) de constituyentes heterogéneos inseparablemente asociados: presenta la paradoja de lo uno y lo múltiple. Al mirar con más atención, la complejidad es, efectivamente el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico"[76]; y este tejido tiene necesidad de ser interpretado por una razón amplia, más abierta respecto al tipo de razón moderna donde "La complejidad es una palabra problema no una palabra solución" y se afirma "allí donde el pensamiento simplificador falla"[77].

Es fácil intuir que, en un mundo donde se ha descubierto la propia complejidad, la propia diversidad y versatilidad, la interdependencia de los saberes y de los fenómenos, viene definitivamente deslegitimada una visión 'totalizante' y tendiente a la unidad. Según Lyotard, el periodo moderno coincide con el Renacimiento, prosigue con la Ilustración, con el Idealismo y el Marxismo, para terminar en

75 COCCOLINI, GIACOMO, *Sul crinale di un epoca*, Boringhieri Editore, Roma, 1997, p. 137.

76 MORÍN, EDGAR, *Introdución al pensamiento complejo*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2005, p. 32.

77 MORÍN, EDGAR, *Ídem*, p. 22.

el inicio del siglo XX. Ello indica que todo el periodo moderno se ha caracterizado por la aplicación de la idea de unidad, un único sentido del mundo, sustentado sobre todo por la metafísica y por la ideología. La toma de conciencia sobre la realidad mutable y no reducible a un esquema único, produce según él, mayor riqueza cultural, amplía los horizontes respecto a las interpretaciones del pasado y acrecienta el reto del conocimiento.

Dado que en el paradigma moderno la realidad estaría adscrita y descrita por leyes determinísticas, según el modelo de la física newtoniana de causa y efecto, con la parcelación matemática de la realidad humana, en el postmodernismo estaría fragmentada, discontinua, hasta anárquica, ciertamente retadora de las reglas preconstituidas. Surgen así las matemáticas no euclidianas, surgen posiciones epistemológicamente pluralistas o anárquicas como la de Paul Feyerabend, que niegan la existencia de reglas metodológicas universales. La geometría de los fractales, para describir la naturaleza más detalladamente, supera el relato hecho por líneas rectas o cercos, de euclidiana memoria. Emerge la necesidad de detalles de mayor profundidad. Conocer las articulaciones de los fenómenos y no solo las descripciones. En síntesis, ir más allá de la apariencia, ir a la búsqueda de la sustancia primordial de la existencia humana y de los fenómenos, así como del mundo material e inmaterial que la rodea. Si tal evolución tiene validez para las ciencias naturales, igual consideración corresponde para las ciencias humanas y sociales.

La idea de estabilidad que había acompañado la cultura humanística occidental, queda lentamente fragmentada, mientras al horizonte se define siempre más el pensamiento "inestable", de la discontinuidad, o sea de la llamada postmodernidad, como teoría que decreta la crisis de lo inmutable, del pensamiento unitario, del discurso lógico deductivo, de la relación causa y efecto. Afirma Lyotard: "De ese modo se abre paso la idea de perspectiva, que no está lejos, al menos según esta consideración, de la de los juegos de lenguaje. Se tiene ahí un proceso de deslegitimación que tiene por motor la exigencia de legitimación. La *crisis* del saber científico, cuyos signos se multiplican desde fines del siglo XIX, no proviene de una proliferación fortuita de

las ciencias que en sí misma sería el efecto del progreso de las técnicas y de la expansión del capitalismo. Procede de la erosión interna del principio de legitimidad del saber. Esta erosión es efectiva en el juego especulativo, y es la que, al relajar la trama enciclopédica en la que cada ciencia debía encontrar su lugar, las deja emanciparse"[78].

En esa misma idea, deriva Lyotard que las separaciones clásicas entre los campos científicos, quedan sometidas a un trabajo de replanteamiento causal: "Disciplinas que desaparecen, se producen usurpaciones en las fronteras de las ciencias, de donde nacen nuevos territorios. La jerarquía especulativa de los conocimientos deja lugar a una red inmanente y por así decir «plana» de investigaciones cuyas fronteras respectivas no dejan de desplazarse. Las antiguas «facultades» estallan en instituciones y fundaciones de todo tipo; las universidades pierden su función de legitimación especulativa"[79].

El siglo XX se presenta, pues, como la decadencia de la modernidad, iniciada con Descartes y culminada con Nietzsche, ante la dificultad de "racionalizar" la realidad según los criterios o categorías tradicionales. Luego de más de dos milenios de predominio del cosmos, se profetiza el caos-probabilidad-relatividad como garantía de pluralidad y afirmación de una nueva cosmogonía. Es más, la insatisfacción al usar la racionalidad en el sentido estricto de la modernidad, se convierte en la palanca para introducir una orientación nueva, donde la razón produce "razones". Es decir, un nuevo paradigma-guía que tiene el papel de estimular al intelecto humano hacia la elaboración de diferentes tipos de racionalidad para experimentar nuevos horizontes epistemológico-culturales. La nueva racionalidad (del caos) que no persiga una síntesis 'necesaria', 'totalizante' y por tanto, 'excluyente', sino la racionalidad abierta, inclusiva, respetuosa de la pluralidad y crítica de la unidad. Es la racionalidad, según escribe Lyotard: "Que no busca la ciencia, sino restituir y hacer llegar hacia los demás lo que se ha ofrecido a su sensibilidad"[80].

---

78 LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *La condición...*, Ob. Cit., p. 33.

79 LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *Ibídem.*

80 LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *Peregrenizioni. Legge, forma. evento*. Il Mulino, Bologna, 1992, p. 44.

Asumiendo una posición en abierto disenso con la modernidad, el pensamiento postmoderno tiende a cerrar el ciclo de la cultura socrática y del optimismo metafísico, los cuales pretendían penetrar en modo exhaustivo todo el enigma del universo y del hombre. Con actitud discordante hacia las temáticas modernas, la postmodernidad inaugura una línea de pensamiento reformador, que va desde Nietzsche, pasando por Heidegger hasta la Escuela de Frankfurt. Es primariamente con la crítica de Nietzsche, por medio de su método genealógico aplicado a la cultura y a los valores junto a la superación de la metafísica, que las instancias del postmodernismo adquieren una coherencia filosófica.

Al respecto, el filósofo italiano Gianni Vattimo, fundador de la teoría del *pensamiento débil*, destaca: "Las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones sobre lo post-moderno adquieren rigor y dignidad filosófica", porque "lo que este último (el postmodernismo) intenta pensar con el prefijo 'post', es propio de aquella actitud que (...) Nietzsche y Heidegger han intentado construir con relación a la herencia del pensamiento europeo"[81].

Dentro de este amplio arco de la historia del pensamiento, se introducen las contribuciones directas dadas a la teoría postmoderna por filósofos o corrientes filosóficas. Se destaca, por ejemplo, el post-estructuralismo francés a través de los nombres de Foucault, Barthes, Kristeva, Derrida, desde los cuales el postmodernismo ha traído conceptos como *des-centralización, proliferación, dislocación,* alternativos a los de *centro, estructura, campo,* entre otros[82].

Deben mencionarse, además, las contribuciones dadas por la hermenéutica gadameriana, por la epistemología post-positivista de Kuhn y Feyerabend, de las cuales ha derivado (sobre todo de estos últimos dos pensadores) la teoría del estatuto *inestable, discontinuo, anárquico o plural, paradojal* de la sabiduría. El circunstancialismo orteguiano que exalta la reflexión sobre la realidad más próxima; la construcción de una filosofía de la "absoluta alteridad" de Lévinas, como salida frente a las vías obligadas de la tradición filosófica helenística-europea y del

81 VATTIMO, GIANNI, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985, pp. 9-10.
82 ABBAGNANO, NICOLA, *Storia della Filosofia*, TEA, Milano, 1996, vol. X, p. 14.

judaísmo, son otros de los significativos aportes. Así como las propuestas de Ricoeur, Sartre, Merleau-Ponty, Jonas.

Este amplio tejido de pensamiento ha constituido la base teórica de la postmodernidad, multiplicando las weltanschauungen, las cosmogonías, las cuales dejan detrás de ellas el antiguo sueño de una sola verdad, una sola fe, un solo sistema de valores, un solo proyecto existencial. La idea de multiplicidad de posibilidades ha generado, pues, un profundo cambio en las concepciones y en la existencia del hombre, donde los consolidados equilibrios basados sobre la "unidad", han sido desbaratados por los escenarios prefigurados en el postmodernismo, fundado sobre el "devenir", sobre la heterogeneidad y sobre la inestabilidad del mundo.

La imagen de ruptura de un equilibrio cierto y el emerger de una nueva y más dinámica representación de la vida que desorienta al hombre, que lo coloca en una condición existencial de ansia hacia el futuro, es magistralmente descrita por el escritor Octavio Paz, al narrar el profundo cambio que se ha manifestado en la vida del hombre durante el paso del Medioevo al mundo moderno: "En la antigüedad el universo tenía una forma y un centro, su movimiento estaba regido por un ritmo cíclico y esa figura rítmica fue durante siglos el arquetipo de la ciudad, las leyes y las obras. El orden político y el orden del poema, las fiestas públicas y los ritos privados –y aun la discordia y las transgresiones a la regla universal– eran manifestaciones del ritmo cósmico. Después, la figura del mundo se ensanchó: el espacio se hizo finito y trans-finito; el año platónico se convirtió en sucesión lineal inacabable; y los astros dejaron de ser la imagen de la armonía cósmica. Se desplazó el centro del mundo y Dios, las ideas y las esencias se desvanecieron. Nos quedamos solos. Cambió la figura del universo y cambió la idea que se hacia el hombre de sí mismo (...). Ahora el espacio se expande y disgrega; el tiempo se vuelve discontinuo; y el mundo, el todo, estalla en añicos. Dispersión del hombre, errante en un espacio que también se dispersa, errante en su propia dispersión"[83].

Como síntesis, en el postmodernismo se rechazan los macros saberes totalizantes encarnados, según Lyotard, por las "grandes

83 PAZ, OCTAVIO, *El arco y la lira*, Ed. FCE México, 1967, p. 260.

narraciones" filosófico-ideológicas de los siglos pasados, y según Vattimo, representados por una razón "fundacionista" de tipo metafísico, afirmando que no se dan fundamentos últimos e inmutables en la vida y en las actividades cognoscitivas humanas. También se estaría en el final del historicismo y en favor de una *post-histoire*[84], que afirma la ilusión y la falacia de pensar en una historia universal y en una filosofía nomotética.

El criterio de "superación", contenido en el análisis postmoderno de la realidad, representa el paso de un modelo cultural basado sobre la *reductio ad unum*, a aquél de la multiplicidad. Como dice Lyotard, al reconocimiento de la "heteromorfía de los juegos lingüísticos" sobre el isomorfismo. Si el primer paso es la heteromorfía, el segundo es el del consenso: "Si hay consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las «jugadas» que se hacen, ese consenso acerca de las reglas que definen cada juego y las jugadas que se hacen, ese consenso *debe* ser local, es decir, obtenido de los «jugadores» efectivos, y sujeto a una eventual rescision. Se orienta entonces hacia multiplicidades de meta-argumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a metaprescriptivos y limitadas en el espacio-tiempo", afirma Lyotard[85]. Tal orientación es una respuesta a la evolución de las interaciones sociales donde el contrato temporal vendría a suplantar las intituciones permanentes en todos los campos, incluyendo el político.

Siendo así, la conciencia sobre la imposibilidad de pensar las actividades y la historia humana como una totalidad, lleva al postmodernismo a una serie de prácticas culturales de ruptura como seria la fragmentación, la regionalización, la des-canonización, la descentralización, el sincretismo, la "lógica del revés", o como dice Hassan Ihab, la *destronización* del rey obrada por el bufón[86]. Prácticas que abren puertas a una más actual y compleja idea, como es la de encontrarnos frente a sistemas polimorfos y pluri-voces, en los cuales la creación permanente, dinámica y la variedad son los nuevos atributos y horizontes categoriales del conocimiento.

84 GEHLEN, ARNOLD, *La secolarizzazione del progresso*, 1967.

85 LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *La condicion...*, Ob. Cit., p. 51

86 IHAB, HASSAN, *Pluralism in Postmodern Perspective*, en Critical Enquiry, 12, n. 3, Spring, 1986, pp. 503-520.

Pensamiento, no filosofía. Consideraciones finales

Este breve recorrido por el pensamiento *descolonizador cultural* de América Latina, auspicia reanimar el debate sobre la naturaleza y aspirada autonomía de la filosofía latinoamericana. Es un pensar que suma como patrimonio audaces intelectuales, dedicados inicialmente a reproducir el verbo escolástico, cual primer relato teórico desembarcado con los conquistadores, que en el tiempo tomarían conciencia de sí mismos, del potencial presente en la riqueza humana, histórica y ambiental del Continente, así como de la necesaria independencia de modelos ajenos. De esa manera, se da comienzo a una disputa teórica por el reconocimiento de la filosofía latinoamericana emancipada.

Varias han sido las teorías que se han sucedido generando diversas categorías interpretativas para fundamentar la liberación cultural de América Latina, casi todas tendentes a construir una filosofía política y social propia, siendo temas preeminentes de esa realidad. La filosofía para estos pensadores, no es teórica-estetizante (especulativa), sino principalmente ética, sobre la relación socio política entre los individuos. Atribuyendo tal responsabilidad a la filosofía, como analista de la circunstancialidad y propiciadora de nuevas realidades anunciadas por el *canto de la alondra*, contrastaría con la idea tradicional de las esencias, de su universalidad, así como también con la idea hegeliana de una filosofía observadora de eventos donde se realiza el espíritu absoluto, cual *búho que sale al anochecer*. Si los griegos pusieron la razón dentro de la naturaleza, Hegel la puso dentro de la historia humana. Hay siempre para él, una razón universal, el espíritu absoluto, que guía los acontecimientos humanos y que se funde con ellos, constituyendo una *entidad* que mantiene los hilos de la historia (todo lo que sucede debía suceder).

Los filósofos latinoamericanos de la descolonización cultural no plantean vinculación alguna hacia entidades, sea el Dios o sea la Razón, que muevan con hilos la historia humana, predestinadamente. Para estos, la historia es original en cada espacio real, es circunstancial, realizándose por voluntad del ser humano, con resultados favorables o no favorables a la Ética. En la filosofía latinoamericana los problemas

fruto de la voluntad humana, que se viven concretamente, como la pobreza económica, las desigualdades sociales, la injusticia ante la ley, entre otros, exigen ser analizados y solucionados localmente, con teorías generadas endógenamente. Con gran énfasis y claridad ya Juan Bautista Alberdi sembró, a tal propósito, el concepto: "La filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y de cada momento. La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus soluciones. Así, la filosofía de una nación proporciona la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales; o bien, la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización; o bien la explicación de las leyes, por las cuales debe ejecutarse el desenvolvimiento de nuestra nación; las leyes por las cuales debemos llegar a nuestro fin, es decir, a nuestra civilización, porque la civilización no es sino el desarrollo de nuestra naturaleza, es decir, el cumplimiento de nuestro fin"[87].

Ahora bien, en este punto, reflexionando sobre la necesidad de una filosofía endógena de América Latina, cabe preguntarse ¿Es realmente necesario pensar en una *filosofía en tanto filosofía* propia? O mejor expresado, ¿Es necesario identificarse con este sustantivo (filosofía) que inmediatamente ata a la tradición nacida en Grecia, y a la estructura mental y cultural del hombre helénico y romano-cristiano?

Remontando la historia weberianamente, se encuentra que en Europa los griegos eligieron la Razón autónoma, así como en Asia los chinos eligieron la unión del hombre al cosmos en una relación ontológica; o los hindúes, la investigación de los aspectos de la vida humana para llegar a la liberación del sufrimiento, cada uno como peculiar modo de entender los fenómenos de la vida y de la existencia misma para organizarla.

La filosofía tiene así sus raíces milenarias en la historia de la civilización griega y da cuenta de su evolución, siendo expresión clara

87 ALBERDI, JUAN BAUTISTA, *Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades*. Ensayo leído en el Colegio de Humanidades de Montevideo en 1842. En: ensayistas.org/antología/XIXA/alberdi.

de la transición del *mito* al *logos*, de la fantasía al imperio de la razón y, por ende, a la racionalización de la realidad. En su desenvolvimiento, la filosofía ha perseguido conceptualizar las estructuras permanentes de todas las cosas, en la búsqueda de lo que es constante, uniforme y universal más allá del dinamismo de los fenómenos, de manera antagónica a la particularidad y a la circunstancialidad anheladas por el pensar latinoamericano.

Y, más aún, siendo así, ¿Pudiese concebirse una *filosofía en tanto filosofía* original? ¿Sería posible hablar de una *filosofía en tanto filosofía* original, distinta a la griega? ¿No sería más adecuado abanderar la idea de un *pensamiento* autóctono que promueva *con* su peculiaridad, una "visión de América Latina sobre su propia realidad" y una "visión del mundo desde América Latina"?

Contestar a esas preguntas requiere romper en primera instancia con el *sisifismo* que circunde el filosofar y al filósofo de América Latina, para aventurarse hacia senderos inexplorados, deshacerse de todo el anterior ropaje (pensamiento), zafarse del modelo vigente fruto de lo ajeno, para reconstruir la propia metanarrativa.

Para realizar lo anterior tenemos dos maneras: una, ya propuesta por algunos, invita a los pensadores locales sencillamente "contestar desde América Latina" a temáticas prevalentemente europeas con un toque de americanidad, sin pretender autonomía ni originalidad.

Otra, más radical, implicaría paradójicamente abandonar la *filosofía* (lo cual significaría una verdadera revolución en la estructura del pensar). Renunciar a ella, para reformular un pensamiento respetuoso de la vieja y nueva antropología americana, sobre todo del hombre nuevo de América Latina, el mestizo, con características y pensamiento mestizo. Este verdadero cambio de paradigma implicaría *ir más allá* de todo, comenzando por el sustantivo *filosofía*, que nos remitiría a un preciso arquetipo filosófico (el europeo). Superar las categorías occidentales, aquellas nociones en función de las cuales las entidades del mundo son reconocidas y clasificadas. Sobrepasar el léxico, las estructuras narrativas y hasta el parafrasear usado hasta el presente, resultado de una herencia pasada. Para accionar, creando otro esquema mental, otra referencia epistemológica.

Las culturas antípodas y antitéticas a la griega como por ejemplo la china y la hindú, han elaborado un pensamiento conectado a un tipo de experiencia inmediata a su realidad, personalizada e introspectiva, sin denominarlo como filosofía (filosofía es solo un préstamo lingüístico para nombrar estos pensamientos). Los sinólogos refieren que la expresión *zhexue*, cuyo significado literal es «conocimiento para convertirse en persona sabia», fue acuñada en el siglo XIX para representar el término filosofía, entendida en el lenguaje confuciano como capacidad del sabio para tratar cuestiones inherentes a la condición humana[88]. Por su parte, los hindúes traducen el término filósofo con el sanscrito "dārśanika", que indica experto en una o más "visiones" y, para la palabra filosofía, se utiliza el término "ānvīkṣikī vidya", que se halla en el antiguo tratado Arthaśāstra, el cual significa "ciencia de la investigación"[89]. Para el pensamiento hindú, el entorno se conoce a partir de una visión interior y a través de la conciencia, usando técnicas meditativas hasta llegar al conocimiento de la realidad.

Estas dos antiguas civilizaciones, no teniendo la concepción griega de la filosofía ni el término específico, lograron por demás, desarrollar autonomía en el pensamiento, originalidad en las temáticas y autenticidad en las categorías interpretativas de la realidad. Y es que no habiendo una condición de jerarquía que señalase la relación entre uno u otro conocimiento, y no siendo ellos dependientes culturalmente de Occidente, la filosofía europea era considerada como expresión del pensamiento socio-cultural de un área geográfica determinada, sin carácter universalizante.

De manera diversa en su origen, pero con similar postura frente a la pretendida universalidad de la filosofía europea, el pensamiento norteamericano se erige con personalidad e independencia. Norteamérica, de hecho, no tiene filosofía propia, sino una *way of life* (American way of life). Casi todo su pensamiento ha sido importado. Desde el pensamiento clásico griego y romano, hasta el más reciente proveniente de los anglosajones, franceses y alemanes. Por lo tanto, las categorías analítico-conceptuales han sido generadas fuera de su

88 Dizionario di Filosofia Treccani, voz: "Filosofia cinese", 2009.

89 Cfr. MAGI, GIANLUCA, (a cura di), Kautilya, *Il Codice del Potere (Arthaśāstra). Arte della guerra e della strategia indiana*, Edizioni Il Punto d'Incontro, Vicenza 2011.

territorio natural y luego reelaboradas en el nuevo territorio en clave circunstancial, adaptándolas a los aspectos más concretos de su realidad histórica, política y vivencial. Así nacieron los forjadores de nuevas ideas, a partir de viejas temáticas reinterpretadas, destacándose entre otros, Thomas Jefferson, Benjamin Franklin, Ralph Emerson, William James, Charles Peirce, Allan Poe, Charles B. Brown, Walt Whitman, Henry David Thoreau. La *American way of life*, más que dirigirse hacia la filosofía, los orientó hacia las instituciones y la economía, así como con el desarrollo de la Revolución industrial, hacia la ciencia y la tecnología. Sobre todo en estas últimas lograron un extraordinario avance que le permitió imponerse a todas las demás civilizaciones del globo terráqueo. Como acusa y reprende Francisco García Calderón: "Las democracias americanas (latinas) no crearon nuevos sistemas filosóficos ni han contribuido como Emerson y William James en los Estados Unidos a plantear viejos problemas de una manera novedosa. La política y la historia: he aquí toda la preocupación de los intelectuales. En vez de especular, prefieren estudiar morosamente el pasado y analizar apasionadamente las luchas cotidianas"[90].

La generación presente y futura de pensadores de Nuestra América, está llamada a prestar cuidadosa atención a éstas exhortaciones de pensadores de América Latina, apoyados en lo dicho sobre la autonomía de las ancestrales culturas asiáticas y la cultura norteamericana. De tal manera, liberarían todas las fuerzas endógenamente transformadoras del pensamiento latinoamericano y lograrían ciertamente incidir de manera vigorosamente vital y novedosa sobre la acción social y el desarrollo político-institucional.

Cumplir con tal tarea, significaría dejar de un lado la cuestión de *existencia* o no de una filosofía propia, sobrepasar ese rezago tautológico que mantiene anclada la estructura de su pensamiento, con efecto paralizante en todos los campos societales. También, el propio Leopoldo Zea comenta sobre la importancia de la acción del pensar del latinoamericano y en cuanto a la preocupación de los filósofos respecto a la originalidad de la filosofía: "A ningún griego se le ocurrió

90 GARCIA CALDERON, FRANCISCO, *Las democracias latinas de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1987, p. 147.

preguntarse por la existencia de una filosofía griega, así como a ningún latino o medioeval, ya fuese francés, inglés o alemán, se le ocurrió preguntarse por la existencia de su filosofía; simplemente pensaban, creaban, ordenaban, separaban, situaban, definían, esto es, pura y simplemente filosofaban"[91]. Sencillamente los filósofos se esmeraban por "actuar" dejando sentado su pensamiento, sin cuestionarse sobre la singularidad de su acto al filosofar, hacían hincapié en un tema y lo desarrollaban a profundidad.

Abandonar la idea de construir una *filosofía* propia en función de un *pensamiento*, a la manera Oriental o Norteamericana, significa también abandonar la sensación de ser siempre sometido a juicio por parte de la cultura filosófica occidental; romper con el "acomplejamiento" e interrumpir el masoquistico vinculo de inferioridad intelectual, del "querer ser como los otros" como dice Miró Quesada, comenzando a reflexionar con postura afirmativa sobre los temas que más atraen a los varios pensadores de América Latina o que son de vital importancia por el mismo Continente. El pensador latinoamericano, debe convencerse que generar un *pensamiento* en vez de una *filosofía*, no pone la reflexión en un nivel inferior, al contrario, postmodernamente hablando significa construir la propia personalidad y perfil intelectual a partir de los temas locales, de la realidad circunstancial y con categorías interpretativas autóctonas, con coincidencia sobre temáticas universales. Justamente, con respecto al *pensar* latinoamericano, Fornet-Betancourt expresa una idea circular de la problemática, una problemática sin fin, que se ha envuelto ya sobre sí misma: "En nuestra historia cultural se refleja, en efecto, el tema de la cultura latinoamericana como objeto de una polémica permanente, es decir, como una cuestión que nuestra historia cultural no acierta a zanjar y que permanece en ella como una discusión abierta sobre la que tenemos que volver una y otra vez"[92].

Si sería normal el intercambio de ideas o teorías entre civilizaciones, para el progreso cultural y humano, para el pensador latinoamericano tal intercambio, sobre todo con Europa, ha significado siempre un "recibir" sin "dar" de regreso. Con razón, Marquínez Argote pro-

91 ZEA, LEOPOLDO, *La filosofía en América sin más*, Siglo XXI Ed., 2005, p. 11.

92 FORNET-BETANCOURT, RAÚL, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, UNAM, México, 1992, p. 14.

clamaba que no se "importaba" pensamiento así como si se hubiese importado whisky. Hasta la actualidad, los pensadores de América Latina han vivido y viven en una contradicción existencial: los temas de América Latina son analizados por los pensadores americanos con ojo europeo y las cuestiones de América Latina son realmente cuestiones si son categorizados y reconocidos por los filósofos europeos. Eso pasa porque muchos de los pensadores latinoamericanos recibiendo de su entorno académico la idea que la expresión más elevada del pensamiento era la filosofía, y siendo la filosofía europea, muchísimo de ellos se han formado en las academias europeas. La influencia ha sido notable y forjadora de estructura mental. Tanto es verdad, que los que van o han ido a Francia piensan, hablan y escriben como los franceses, igual si van o han ido a Alemania o a Inglaterra, poniéndose más franceses de los franceses o más alemanes de los alemanes, en su manera de enfocar y analizar los fenómenos incluso lo de América Latina. Es decir, interpretan a América latina como pensadores europeos ya no latinoamericanos. Hasta se usa el mismo parafrasear (Dussel es unos de los más elocuentes ejemplos), la misma lógica, mismos símbolos si bien intentan hablar de independencia y liberación. Es una liberación muy europea.

En palabras finales, debe reiterarse que la originalidad, la autenticidad en el ámbito de la filosofía, aun en la misma Europa, le pertenece a Grecia. Pudiese decirse que nada se ha creado conceptualmente novedoso en Europa desde el periodo de la filosofía griega. La historia de la filosofía, luego del cierre de la Academia de Atenas en 529 d.C., creada por Platón, ha sido caracterizada por la *evolución* de los grandes temas del pensamiento planteados en Grecia desde el siglo VI a.C., sobre el mundo y sobre el hombre, sobre el sentido del ser humano y sobre el conocimiento verdadero y universal, sobre la belleza y el lenguaje, haciendo énfasis en las explicaciones racionales. De este modo no habría más originalidad, sino consecuencialidad teórica, sea dialógica sea dialéctica. Proceso mecánico del mismo *logos* al infinito, que ya no busca más sino perfeccionarse a sí mismo. La chispa original, como acto inicial, ya se dio. Lo demás es creación derivada, como de la originaria explosión del universo derivaron los demás universos.

Si la *filosofía* es griega, el *pensamiento* o el *acto del pensar* es de toda la humanidad, se da en cada espacio cultural y circunstancialidad histórica, sin atribuciones de niveles o jerarquías. Por lo que, auspiciar el desarrollo de un *pensamiento* está mucho más cercano a la exigencia de autonomía, originalidad y praxis de América Latina, que insistir en hablar de filosofía.

Antología

Autores

JUAN BAUTISTA ALBERDI (Argentina, 1810-1884)

JOSÉ ENRIQUE RODÓ (Uruguay, 1871-1917)

MANUEL UGARTE (Argentina, 1875-1951)

JOSÉ VASCONCELOS (México, 1882-1959)

PEDRO HENRIQUEZ UREÑA (Santo Domingo, 1884-1946)

ARTURO USLAR PIETRI (Venezuela, 1906-2001)

LEOPOLDO ZEA (México, 1912-2004)

ARTURO ANDRÉS ROIG (Argentina, 1922)

AUGUSTO SALAZAR BONDY (Perú, 1925-1974)

ENRIQUE DUSSEL (Argentina, 1934)

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN:
A MANERA DE MANIFIESTO (1975)

JUAN BAUTISTA ALBERDI

Argentina, 1810-1884

Extraído de: **Escritos Póstumos**, Editor Francisco Cruz, Buenos Aires 1900, *Al señor profesor de filosofía don Salvador Ruans*, Tomo XIII.

Pp. 117-123

"Si nos pide exponer en *estilo preciso* los argumentos en que apoyamos los motivos que ayer nos indujeron a escribir: –que deseábamos ver al profesor de filosofía mejor penetrado de la misión que su ciencia está encargada de llenar en nuestro siglo, de las necesidades de la época, y sobre todo, de lo que es necesario a la juventud de la Republica... Porque la filosofía de Mr. Tracy, postrer corolario de la filosofía de Cabanis, Helvacio, Lock, Condillac, ha cumplido ya gloriosamente su misión crítica, su misión de análisis, de descomposición, de destrucción, de revolución en una palabra; y nuestro siglo, siglo de reconstrucción, de recomposición, de síntesis, de generación, de organización, de paz, en una palabra, de asociación, quiere también una filosofía adecuada y propia, que no reproduzca la filosofía del siglo precedente, cuya última palabra es la doctrina de Mr. Tracy.

Ni el momento actual, que no es de filosofía, sino de política y de libertad, ni nuestro rol de diaristas del comercio, la política y la literatura, nos darán lugar a entrar en una polémica filosófica, a que el señor profesor parece invitarnos, y que no traería tal vez por ambas partes, sino el fastidio del publico ocupado que nos lee, quien en vez de ideología y filosofía, solo quiere saber por ahora cuando cae Rosas, cuando se abren los puertos del Plata, cuando renacen el orden y la paz.

Sin embargo, sin entrar en argumentos, como se pide, porque la argumentación no es nuestra manera de razonar, merced a Condillac tal vez, ni emplear diverso estilo que el que ha salido de las escuelas contemporáneas de Jouffroy, Cousin, Lerminier, Lerrouse porque no sabemos que el estilo filosófico de la escuela sensualista, sea el estilo

preciso, sea el estilo definitivo de todas las épocas del pensamiento, sin embargo, decimos, nosotros, como nuestras páginas estrechas y breves nos lo piden, solo diremos al señor profesor: Que *ideología*, es decir, la ciencia de las ideas, no es la *filosofía*, es decir, la ciencia de la verdad general, de la razón de ser de todas las cosas, de la vida fenomenal y colectiva de la naturaleza, tanto humana y moral, como natural y física.

Que la filosofía del siglo 19 no es la filosofía del siglo 18, porque cada siglo teniendo su misión peculiar, es decir, sus ideas, sus cuestiones, sus intereses, sus tareas, sus fines exclusivos y propios, quiere tener y tiene también su filosofía peculiar. Porque aun cuando la filosofía es una en todos los tiempos y países, pues que la verdad es una en todos los instantes y en todos los lugares, hay sin embargo, momentos y lugares en que la filosofía se ocupa exclusivamente de la indagación de ciertas verdades, que son las que importan a ese momento y a ese lugar, por medio de cierto método, de cierto proceder, que es el que conviene a la verdad en investigación; y de aquí es que la filosofía se divide en distintas épocas, en distintos ramos, que la costumbre ha hecho que se llaman filosofía Griega, filosofía Francesa, a los distintos ramos, a los distintos momentos de una misma é idéntica filosofía.

Que la filosofía moral y especulativa de nuestros días, y de nuestro país, sobre todo, quiere ser adecuada a las necesidades de nuestra época. Que estas necesidades, primero que en indagar si las ideas son sensaciones, si la memoria y la reminiscencia son dos facultades distintas, consiste en averiguar cuál será la forma, y la base de la asociación que sea menester organizar en Sur-América, en lugar de la sociedad que la revolución de mayo, hija de la filosofía analítica del siglo XVIII, ha echado por tierra. Para ello, importa indagar primero cuales son los derechos, las obligaciones, las facultades, los medios, los instintos, los fines sociales y morales del hombre hacia el hombre y hacia el pueblo; del pueblo hacia el pueblo y hacia la humanidad. Tales son las necesidades fundamentales que constituyen la vida presente de los pueblos americanos, y de una vasta porción de los pueblos europeos, entre los cuales se halla a la cabeza Francia, la Inglaterra y la Alemania. Por ello es que, estas son las miras que absuelven actualmente la reflexión de las grandes cabezas filosóficas que campean actualmente en aquellos

países. Recórrase sino la ciencia filosófica de Jouffroy, de Lerouse, de los filósofos escoceses que han sucedido a Stewart, y nótese si su filosofía se reduce a la ideología, si abunda en analogías de objeto, de fin, de métodos, de forma, con la ideología de Tracy. Recórranse las universidades y las escuelas de filosofía de las naciones más adelantadas de Europa, en este instante, a ver si se encuentra a Tracy, sirviendo de texto en ninguna de ellas. En Buenos Aires mismo, en los estados del Perú, tampoco se enseña por Tracy. Sabemos que el señor Mora había adoptado por texto principal de su enseñanza filosófica a Brown y la escuela espiritualista escocesa. El señor Alcorta, dócil a las demandas de su siglo, ha aceptado las innovaciones escocesas y francesas de nuestros días.

El que Tracy haya escrito en ese siglo, no quita que sus creencias pertenezcan al pasado. Tambien Broussais y Magendie, son continuadores actuales de las tradiciones materialistas de Cabanis, el maestro y amigo de Tracy. Lo que se ha de indagar es si la filosofía que se ha llamado materialista, de la sensibilidad, de la sensación, a la cual pertenece M. Tracy, es la filosofía dominante y adecuada del siglo XIX.

Y no se objete que la Europa, tiene sus necesidades, como la América tiene las suyas. Esto, que bajo cien aspectos, es incontrovertible, no lo es bajo cien otros en que las necesidades sociales de ambos mundos en el día de hoy, son idénticas y solidarias. Procedentes de un mismo siglo, de cuatro revoluciones republicanas y democráticas, todas hermanas por fin y por origen, los dos continentes se agitan hoy en la concepción y el establecimiento de una nueva asociación, que reemplace a las que derrocaron las cuatro grandes revoluciones de Washington, de Mirabeau, de Moreno y del pueblo francés en 1830. En esta disposición le ha sido indispensable a la filosofía abandonar para otra oportunidad, el estudio sicológico, el estudio íntimo del hombre, la anatomía, digámoslo así, de alma humana; ha tomado el hombre en su unidad, espíritu-cuerpo, ha respetado su unidad misteriosa y concreta y le ha puesto, así como se ofrece a nuestros ojos, sobre la escena de la vida social, sobre el teatro del mundo político, a la faz de su padre, de su hijo, de su esposa, de su semejante, de su patria, de las naciones, de la humanidad, de Dios; en presencia de todas las necesidades físicas y

morales de su naturaleza humana y social, para conocer el sistema de sus relaciones obligatorias y libres, sobre la cual, la obra de su felicidad terrestre quiere ser edificada.

Esto es, pues, lo que nos ha parecido desconocer el señor profesor de filosofía que se ha puesto a enseñar la ciencia de las ideas, a una juventud que debe servir a una época y a un país, que quiere antes de organizarse, poseer la teoría de sus derechos naturales, de los derechos innatos del hombre y del ciudadano, de los derechos públicos, de los destinos sociales del hombre y de la asociación, de los fenómenos económicos de su vida material, y de los elementos todos que constituyen la vida parcial y colectiva del hombre y del estado. Tal es el campo de la filosofía actual en nuestro país, y en todo el mundo moderno. Y es menester, nos parece, empeñarse en cerrar los ojos, para no conocer que nunca el instante ha sido más oportuno y más precioso, para librarse con decisión a estas indagaciones, que el instante actual en que todo hace esperar la aproximación de una época en que todas estas ideas van a ser ventiladas y aplicadas.

Qué, pues, el profesor de filosofía, parándose sobre las barreras que estrechan al recinto limitado de la ideología de Tracy, presente su faz al mundo, y abriendo sus ojos, vea lo que viene, lo que se prepara para el mundo y para nosotros".

Extraído de: **Escritos Póstumos**, *Para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, En el Colegio de Humanidades- Montevideo 1842, Tomo XV.

Pp. 603-619

"No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano.

La filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio, o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada periodo y de cada país. Es así como ha existido una filosofía oriental, una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana. Así es como se ha visto una filosofía de Platón, una de Zenón, una de Descartes, otra de Bacon, otra de Locke, otra de Kant, otra de Hegel, filosofía del Renacimiento, filosofía del Siglo 18, filosofía del siglo 19" (...) "En el deber de ser incompletos, a fin de ser útiles, nosotros nos ocuparemos solo de la filosofía del siglo 19; y de esta filosofía misma excluiremos todo aquello que sea menos contemporáneo y menos aplicable a las necesidades sociales de nuestros países, cuyos medios de satisfacción deben suministrarnos la materia de nuestra filosofía. Para nosotros la filosofía del siglo 19 en Europa, se compondrá de los distintos sistemas que en Alemania, Escocia y Francia han sido formulados por Kant, Hegel, Stuart, Cousin, Jouffroy, etc., etc.

Nos acercaremos directamente a la Alemania y a la Escocia los menos que nos sea posible: nada menos propio que el espíritu y las formas del pensamiento del Norte de Europa, para iniciar en los problemas de la filosofía a las inteligencias tiernas de la América del Sur.

El pueblo de Europa que por las formas de su inteligencia y de su carácter está destinado a presidir la educación de estos países es sin contradicción la Francia: el medio día mismo de la Europa le pertenece bajo este aspecto; y nosotros también meridionales de origen y de situación, pertenecemos de derecho a su iniciativa inteligente". (...)

"Aplicaremos a la solución de las grandes cuestiones que interesan a la vida y destinos actuales de los pueblos americanos la filosofía que habremos declarado predilecta. Si en esta aplicación somos incompletos, como es de necesidad que seamos, nos habrá servido ella, a lo menos, para darnos la habitud de encaminar nuestros estudios hacia nuestras necesidades especiales y positivas.

Esto nos lleva a un examen crítico de los publicistas y filósofos sociales europeos, tales como Bentham, Rousseau, Guizot, Constant,

Montesquieu y otros muchos. Será la oportunidad de explicar y refutar a Donoso Cortés, que por su elocuencia promete en sus ideas un ascendiente entre nosotros, siendo inaplicable en estos países de democracia, aunque adaptables a las exigencias monárquicas de la España.

Así la discusión de nuestros estudios será más que en el sentido de la filosofía especulativa, de la filosofía en sí; en el de la filosofía de aplicación, de la filosofía aplicada a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de estos países. En el terreno de la filosofía favorita de este siglo: la *sociabilidad* y la *política*. Tal ha sido la filosofía como lo ha notado Damison en manos de Lamenais, Lerminier, Tocqueville, Jouffroy, etc. De día en día la filosofía se hace estadista, positiva, financiera, histórica, industrial, literaria en vez de ideológica y psicológica: ha sido definida por una alta celebridad del pensamiento nuevo, la *ciencia de las generalidades*.

Tocaremos, pues, de paso la metafísica del individuo para ocuparnos de la *metafísica del pueblo*. El pueblo será el grande ente, cuyas impresiones, cuyas leyes de vida y de movimiento, de pensamiento y progreso trataremos de estudiar y de determinar de acuerdo con las opiniones más recibidas entre los pensadores más liberales de nuestro siglo, y con las necesidades más urgentes del progreso de estos países.

Y desde luego partiendo según esto de las necesidades más fundamentales y sociales de nuestros países en la hora en que vivimos, los objetos de estudio que absorban nuestra atención, serán: -1 La organización social cuya expresión más positiva es la *política constitucional* y *financiera*. -2 Las costumbres y unos cuya manifestación más alta es la *literatura*. -3 Los hechos de conciencia, los sentimientos íntimos, cuyo doble reflejo es la *moral* y *religión*. -4 La concepción del camino y de los destinos que la providencia y que el siglo señalan a nuestro nuevos estados, cuya revelación pediremos a la *filosofía* de nuestra *historia* y a la *filosofía de la historia* general. Así, pues, derecho público y finanzas, literatura, moral religión e historia: he aquí los objetivos de que nos ocuparemos en los seis meses de este curso. Pero el derecho público, las finanzas, la literatura, la religión, la historia en sus leyes más filosóficas y más generales, en su razón de conducta y de desarrollo, digámoslo así; y no en su forma más material y positiva. De otro modo no se

diría que hacíamos un curso de filosofía. Vamos a estudiar la filosofía evidentemente: pero a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión y nuestra historia. Decimos de *nuestra política*, de *nuestra industria*, en fin, de todas aquellas cosas que son nuestras, porque lo que precisamente forma el carácter y el interés de la enseñanza que ofrecemos es que ella se aplica a investigar la razón de conducta y de progreso de estas cosas entre nosotros.

El estudio del hombre comienza a descender de su boga en nuestro siglo, a la par del análisis que cede sucesivamente su lugar a la síntesis. El hombre exterior, el hombre en presencia de sus destinos, de sus deberes y derechos sobre la tierra: he aquí el campo de la filosofía más contemporánea: ha sido e es el fin de todos los filósofos y de todas las filosofías. Platón, Aristóteles, Cicerón, Bacon, Leibnitz, Locke, Kant, Condillac, Jouffroy, han concluido por ocuparse de la política y de la legislación: tal es el curso más reciente de la filosofía en Alemania y en Francia, como lo nota saint-Veuvet.

En América no es admisible la filosofía en otro carácter. Si es posible decirlo, la América practica lo que piensa la Europa. Y los Estados Unidos del Norte han hecho ver que no es verdad que sea indispensable la anterioridad de un desenvolvimiento filosófico, para conseguir un desenvolvimiento político y social.

Ellos han hecho un orden social nuevo y no lo han debido a la metafísica. No hay pueblo menos metafísico en el mundo, que los Estados Unidos, y que más materiales de especulación sugiera a los pueblos filosóficos con sus admirables adelantos prácticos.

Así nosotros, partiendo de las manifestaciones más enérgicas y más evidentes de nuestra constitución externa, escuchando el grito salido del hombre, que por todas partes dice: *soy personal, soy idéntico, sensible, activo, inteligente y libre*, y debo marchar eternamente en el progreso de estos grandes atributos, trataremos según esta ley de nuestra

naturaleza que se nos da a conocer por intuición y por sentimiento de aplicar las condiciones más simple de un movimiento social, político, industrial y literario, el más propio para llegar a la satisfacción de las necesidades más generales de estos países en estas materias.

Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? – Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización publica más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano.

De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procederes, republicana en su espíritu y destino.

Hemos nombrado la filosofía americana, y es preciso que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan a la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelve el problema de los destinos americanos. La filosofía, pues, una en sus elementos fundamentales como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales. Y es bajo esta última forma que interesa más especialmente a los pueblos. Lo que interesa a cada pueblo es conocer su razón de ser, su razón de progreso y de felicidad, y no es sino porque su felicidad individual se encuentra ligada a la felicidad del género humano. Pero su punto de partida y de progreso es siempre s u nacionalidad.

Nos importa, ante de todos, damos cuenta de las primeras consideraciones necesarias a la formación de una filosofía nacional. La filosofía, como se ha dicho, no se nacionaliza por la naturaleza de sus objetos, procederes, medios y fines. La naturaleza de esos objetos, procederes, etc., es la misma en todas partes. ¿Qué se hace en todas partes cuando se filosofa? Se observa, se concibe, se razona, se induce, se concluye. En este sentido, pues, no hay más que una filosofía. La filosofía se localiza por sus aplicaciones especiales a las necesidades propias de cada país y

de cada momento. La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus soluciones. Así, la filosofía de una nación proporciona la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan, a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales; o bien, la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización; o bien la explicación de las leyes, por las cuales debe ejecutarse el desenvolvimiento de nuestra nación; las leyes por las cuales debemos llegar a nuestro fin, es decir, a nuestra civilización, porque la civilización no es sino el desarrollo de nuestra naturaleza, es decir, el cumplimiento de nuestro fin, (definición dada por Guizot). Civilizarnos, mejorarnos, perfeccionarnos, según nuestras necesidades y nuestros medios: he aquí nuestros destinos nacionales que se resumen en esta fórmula: - Progreso. (...)

¿Que tenemos, pues, que hacer, para resolver el problema de nuestra civilización? Descomponerlo, dividirlo; y resolverlo en cada uno de los problemas accesorios. ¿Cuáles son estos? – He aquí los elementos de toda civilización.

Según esto, ¿qué filosofía es la que puede convenir a nuestra juventud? Una filosofía que por la forma de su enseñanza breve y corta, no la quite un tiempo que pudiera emplear con provecho en estudios de una aplicación productiva y útil, y que por su fondo sirva solo para iniciarla en el espíritu y tendencia que preside al desarrollo de las instituciones y gobiernos del siglo en que vivimos, y sobre todo del continente que habitamos.

Tal es nuestra misión respecto a la enseñanza que vamos a desempeñar en este establecimiento. Destinado este colegio en sus estudios preparatorios para formar los jóvenes para la vida social, es indispensable instruirlos en los principios que residen en la conciencia de nuestras sociedades. Estos principios están dados, son conocidos; no son otros que los que han sido propagados por la revolución y están consignados en las leyes fundamentales de estos países. Son varios, pero susceptibles de reducirse en solo dos principales: la *libertad del*

hombre y la *soberanía del pueblo*. Aun podrían estos dos reducirse a uno: la libertad del hombre.

La libertad del hombre es el manantial de toda nuestra socialidad. A causa de que todos los hombres son libres, es que todos son *iguales*, y a causa de que todos tienen derecho a su dirección colectiva, es decir, todos tienen parte en la *soberanía del pueblo*.

Así, pues, *libertad, igualdad, asociación*, he aquí los grandes fundamentos de nuestra filosofía moral. Principios proclamados por los pueblos en América, por los cuales no necesitamos interrogar a la psicología, porque se tendría por un desacato el simple hecho de ponerlo en cuestión.

Se ve, pues, que nuestra filosofía por sus tendencias, aspira colocarse a la par de los pueblos de Sud América. Por sus miras será la expresión inteligente de las necesidades más vitales y más altas de estos países, será antirrevolucionaria en su espíritu, en el sentido que ella camina a sacarnos de la crisis en que vivimos; orgánica, en sentido que se encaminará a la investigación de las condiciones del orden venidero; por último, vendrá a ser para la enumeración de los problemas y soluciones, un caudal de nociones de la primera importancia para el joven de la generaciones que están llamadas a realizar esta necesidades. De este modo la filosofía dejará de ser una estéril chicana, será lo que quieren que sea para la Francia, Jouffroy, Lerroux, Carnot, Lerminier y los más recientes órganos de la filosofía europea. (...) "Es un deber de todo hombre de bien que por su posición o capacidad pueda influir sobre los asuntos de su país, de mezclarse en ellos: y es del deber de todos aquellos que toman una parte de ilustrarse sobre el sentido en que deben dirigir sus esfuerzos. Pero no se puede llegar a esto sino por el medio que hemos indicado, es decir, averiguando donde está el país y donde va; y examinando para descubrirlo, dónde va el mundo, y lo que puede el país en el destino de la humanidad".

JOSÉ ENRIQUE RODÓ

Uruguay, 1871-1917

Extraído de: **Ariel**, Ed. Aguilar, Madrid, 1967.

Pp. 231-243

"La concepción utilitaria, como la idea del destino humano y la igualdad en lo mediocre, como norma de la proporción social, componen, íntimamente relacionada, la fórmula de lo que ha podido llamarse, en Europa, el espíritu de *americanismo*. Es imposible meditar sobre ambas inspiraciones de la conducta y la sociabilidad, y compararlas con las que les son opuestas, sin que la asociación traiga con insistencia, a la mente, la imagen de esa democracia formidable y fecunda que, allá en el Norte, ostenta las manifestaciones de su prosperidad y su poder, como una deslumbradora prueba que abona en favor de la eficacia de sus instituciones y de la dirección de sus ideas. – Si ha podido decirse del utilitarismo, que es el verbo del espíritu inglés, los Estados Unidos pueden ser considerados la encarnación del verbo utilitario. Y el Evangelio de este verbo se difunde por todas partes a favor de los milagros materiales del triunfo. Hispanoamérica ya no es enteramente calificable, con relación a él, de tierra de gentiles. La poderosa federación va realizando entre nosotros una suerte de conquista moral. La admiración por su fuerza es un sentimiento que avanza a grandes pasos en el espíritu de nuestros hombres dirigentes, y aún más, quizá, en el de las muchedumbres, fascinarles por la impresión de la victoria. Y de admirarla se pasa por una transición facilísima a imitarla.

La admiración y la creencia son ya modos pasivos de imitación para el psicólogo. "La tendencia imitativa de nuestra naturaleza moral –decía Bagehot- tiene su asiento en aquella parte del alma en que reside la credibilidad". El sentido y la experiencia vulgares serían suficientes para establecer por si solos esa sencilla relación. Se imita a aquel en cuya superioridad o en cuyo prestigio se cree. Es así como la visión de

una América *deslatinizada* por propia voluntad, sin la extorsión de la conquista, y regenerada luego a imagen y semejanza del arquetipo del Norte, flota ya sobre los sueños de muchos sinceros interesados por nuestro porvenir, inspira la fruición con que ellos formulan a cada paso los más sugestivos paralelos, y se manifiesta por constantes propósitos de innovación y de reforma.

Tenemos nuestra *nordomania*, Es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno.

No doy yo a tales límites el sentido de una absoluta negación. Comprendo bien que se adquieran inspiraciones, luces, enseñanzas, en el ejemplo de los fuertes, y no desconozco que una inteligente atención fijada en lo exterior para reflejar de todas partes la imagen de lo beneficioso y de lo útil es singularmente fecunda cuando se trata de pueblos que aun forman y modelan su identidad nacional.

Comprendo bien que se aspire a rectificar, por la educación perseverante, aquellos trazos del carácter de una sociedad humana que necesiten concordar con nuevas oportunidades de la vida, equilibrando así, por medio de una influencia innovadora, las fuerzas de la herencia y la costumbre. Pero no veo la gloria, ni el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos –su genio *personal*–, para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irreemplazable de su espíritu, ni en la creencia ingenua de lo que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación. Ese irreflexivo traslado de lo que es natural y espontaneo en una sociedad al seno de otra, donde no tenga raíces ni en la naturaleza ni en la historia, equivalía para Michelet a la tentativa de incorporar, por simple agregación, una cosa muerta a un organismo vivo. En sociabilidad, como en literatura, como en arte, la imitación inconsulta no hará nunca sino deformar las líneas del modelo. El engaño de los que piensan haber reproducido en lo esencial el carácter de una colectividad humana, las fuerzas vivas de su espíritu, y con ello el secreto de sus triunfos y su prosperidad, reproduciendo exactamente el mecanismo de sus instituciones y las formas exteriores de sus costumbres, hace pensar en la ilusión de los principiantes candorosos

que se imaginan haberse apoderado del genio del maestro cuando han copiado las formas de su estilo o sus procedimientos de composición.

En ese esfuerzo vano hay, además, no sé qué cosa de innoble. Género de *esnobismo* político podría llamarse al afanoso remedo de cuanto hacen los preponderantes y los fuertes, los vencedores y los afortunados; género de abdicación servil, como la que en algunos de los *snobs* encadenados para siempre a la tortura la sátira por el libro de Thackeray, hace consumirse tristemente las energías de los ánimos no ayudados por la naturaleza o la fortuna, en la imitación impotente de los caprichos y las volubilidades de los encumbrados de la sociedad. El cuidado de la independencia *interior* –la de la personalidad, la del criterio– es una principalísima forma del respecto propio. Suele, en los tratados de ética, comentarse un precepto moral de Cicerón, según el cual forma parte de los deberes humanos el que cada uno de nosotros cuide y mantenga celosamente la originalidad de su carácter personal, lo que haya en él que lo diferencie y determine, respetando, en todo cuanto no sea inadecuado para el bien, el impulso primario de la Naturaleza, que ha fundado en la varia distribución de sus dones el orden y el concierto del mundo. Y aun me parecería mayor el imperio del precepto si se le aplicase, colectivamente, al carácter de las sociedades humanas. Acaso oiréis decir que no hay un sello propio y definido, por cuya permanencia, por cuya integridad deba pugnarse en la organización actual de nuestros pueblos. Falta tal vez, en nuestro carácter colectivo, el contorno seguro de la "personalidad". Pero en ausencia de esa índole perfectamente diferenciada y autonómica, tenemos –los americanos latinos– una herencia de raza, una gran tradición étnica que mantener, un vínculo sagrado que nos une a inmortales páginas de la historia, confiando a nuestro honor su continuación en lo futuro. El cosmopolitismo, que hemos de atacar como una irresistible necesidad de nuestra formación, no excluye ni ese sentimiento de fidelidad a lo pasado, ni la fuerza directriz y plasmante con que debe el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán al americano definitivo del futuro.

Se ha observado más de una vez que las grandes evoluciones de la historia, las grandes épocas, los periodos más luminosos y fe-

cundos en el desenvolvimiento de la humanidad, son casi siempre la resultante de dos fuerzas distintas y coactuales que mantienen, por los concentrados impulsos de su oposición, el interés y el estímulo de la vida, los cuales desaparecerían, agotados, en la quietud de una unidad absoluta. Así, sobre los dos polos de Atenas y Lacedemonia, se apoya el eje alrededor del cual gira el carácter de la más genial y civilizadora de las razas. América necesita mantener en el presente la dualidad original de su constitución, que convierte en realidad de su historia el mito clásico de las dos águilas soltadas simultáneamente de uno y otro polo del mundo, para que llegasen a un tiempo al límite de sus dominios. Esta diferencia genial y emuladora no excluye, sino que tolera y aun favorece en muchísimos aspectos, la concordia de la solidaridad. Y si una concordia superior pudiera vislumbrarse desde nuestros días, como la fórmula de un porvenir lejano, ella no sería debida a la *imitación unilateral* –que diría Tarde– de una raza por otra, sino a la reciprocidad de sus influencias y al atinado concierto de los atributos en que se funda la gloria de las dos.

Por otra parte, en el estudio desapasionado de esa civilización que algunos nos ofrecen como único y absoluto modelo, hay razones no menos poderosas que las que se fundan en la indignidad y la inconveniencia de una renuncia a todo propósito de originalidad, para templar los entusiasmos de los que nos exigen su consagración idolátrica. –Y llego ahora a la relación que directamente tiene, con el sentido general de esta plática mía, el comentario de semejante espíritu de imitación.

Todo juicio severo que se formule de los americanos del Norte debe empezar por rendirles, como se haría con altos adversarios, la formalidad caballeresca de un saludo. –Siendo fácil mi espíritu para cumplirla–. Desconocer sus defectos no me parecería tan insensato como negar sus cualidades. Nacidos –para emplear la paradoja usada por Baudelaire a otro respecto– con la *experiencia innata* de la libertad, ellos se han mantenido fieles a la ley de su origen, y han desenvuelto con la precisión y la seguridad de una progresión matemática, los principios fundamentales de su organización, dando a su historia una consecuente unidad que, si bien ha excluido las adquisiciones de aptitudes y méritos distintos, tiene la belleza intelectual de la lógica. –La huella de sus pasos

no se borrará jamás en los anales del derecho humano; porque ellos han sido los primeros en hacer surgir nuestro moderno concepto de la libertad, de las inseguridades del ensayo y de las imaginaciones de la utopía, para convertirla en bronce imperecedero y realidad viviente; porque han demostrado con su ejemplo la posibilidad de extender a un inmenso organismo nacional la inconmovible autoridad de una república; porque, con su organización federativa, han revelado –según la feliz expresión de Tocqueville– la manera como se pueden conciliar, con el brillo y el poder de los estados grandes, la felicidad y la paz de los pequeños. –Suyos son algunos de los rasgos más audaces con que ha de destacarse en la perspectiva del tiempo la obra de este siglo. Suya es la gloria de hacer revelado plenamente– acentuando la más firme nota de belleza moral de nuestra civilización– la grandeza y el poder del trabajo; esa fuerza bendita que la antigüedad abandonaba a la abyección de la esclavitud, y que hoy identificamos con la más alta expresión de la dignidad humana, fundada en la conciencia y la actividad del propio mérito. Fuertes, tenaces, teniendo la inacción por oprobio, ellos han puesto en manos del *mechanic* de sus talleres y el *farmer* de sus campos la clava hercúlea del mito, y han dado al genio humano una nueva e inesperada belleza ciñéndole el mandil de cuero del forjador. Cada uno de ellos avanza a conquistar la vida como el desierto los primitivos puritanos. Perseverantes devotos de ese culto de la energía individual que hace de cada hombre el artífice de su destino, ellos han modelado su sociabilidad en un conjunto imaginario de ejemplares de Robinson, que, después de haber fortificado rudamente su personalidad en la práctica de la ayuda propia, entraran a componer los filamentos de una urdimbre firmísima. –Sin sacrificarle esa soberana concepción del individuo, han sabido hacer al mismo tiempo, del espíritu de asociación, el más admirable instrumento de su grandeza y de su imperio; y han obtenido de la suma de la fuerzas humanas, subordinada a los propósitos de la investigación, de la filantropía, de la industria, resultados tanto más maravillosos, por lo mismo que se consiguen con la más absoluta integridad de la autonomía personal. –Hay en ellos un instinto de curiosidad despierta e insaciable, una impaciente avidez de toda luz; y profesando el amor por la instrucción

del pueblo con la obsesión de una monomanía gloriosa y fecunda, han hecho de la escuela el quicio más seguro de su prosperidad, y del alma del niño la más cuidada entre las cosas leves y preciosas. –Su cultura, que está lejos de ser refinada ni espiritual, tiene una eficacia admirable siempre que se dirige prácticamente a realizar una finalidad inmediata. No han incorporado a las adquisiciones de la ciencia una sola ley general, un solo principio; pero la han hecho maga por las maravillas de sus aplicaciones, la han agigantado en los dominios de la utilidad, y han dado al mundo, en la caldera de vapor y en la dinamo eléctrica, billones de esclavos invisibles que centuplican, para servir al Aladino humano, el poder de la lámpara maravillosa. –El crecimiento de su grandeza y de su fuerza será objeto de perdurables asombros para el porvenir. Han inventado, con su prodigiosa aptitud de improvisación, un acicate para el tiempo; y al conjuro de su voluntad poderosa, surge en un día del seno de la absoluta soledad, la suma de cultura acumulable por la obra de los siglos. –La libertad puritana, que les envía su luz desde el pasado, unió a esta luz el calor de una piedad que aun dura. Junto a la fábrica y la escuela, sus fuertes manos han alzado, también, los templos de donde evaporan sus plegarias muchos millones de conciencias libres. Ellos han sabido salvar, en el naufragio de todas las idealidades, la idealidad más alta, guardando viva la tradición de un sentimiento religioso que, si no levanta sus vuelos en alas de un espiritualismo delicado y profundo, sostiene, en parte, entre las asperezas del tumulto utilitario, la rienda firme del sentido moral. –Han sabido, también, guardar en medio de los refinamientos de la vida civilizada, el sello de cierta primitividad robusta. Tienen el culto pagano de la salud, de la destreza, de la fuerza; templan y afinan en el musculo el instrumento precioso de la voluntad; y obligados por su aspiración insaciable de dominio a cultivar la energía de todas las actividades humanas, modelan el torso del atleta para el corazón del hombre libre. –Y del concierto de su civilización, del acordado movimiento de su cultura, surge una dominante nota de optimismo, de confianza, de fe, que dilata los corazones impulsándolos al porvenir bajo la sugestión de una esperanza terca y arrogante; la nota del *Excélsior* y el *Salmo de la*

vida con que sus poetas han señalado el infalible bálsamo contra toda amargura en la filosofía del esfuerzo y de la acción.

Su grandeza titánica se impone así, aun a los más prevenidos por las enormes desproporciones de su carácter o por las violencias recientes de su historia. Y por mi parte, ya veis que, aunque no les amo, les admiro. Les admiro, en primer término, por su formidable capacidad de *querer*, y me inclino ante "la escuela de voluntad y de trabajo" que –como de sus progenitores nacionales dijo Philarete Charles– ellos han instituido.

En el principio la acción era. Con estas celebres palabras del *Fausto* podría empezar un futuro historiador de la poderosa república, el Génesis, aun no concluido, de su existencia nacional. Su genio podría definirse, como el universo de los dinamistas, *la fuerza en movimiento.* Tiene, ante de todo y sobre todo, la capacidad, el entusiasmo, la vocación dichosa de la acción. La voluntad es el cincel que ha esculpido a ese pueblo en dura piedra. Sus relieves característicos son dos manifestaciones del poder de la voluntad: la originalidad y la audacia. Su historia es, toda ella, el arrebato de una actividad viril. Su personaje representativo se llama *Yo quiero,* como el superhombre de Nietzsche. –Si algo le salva colectivamente de la vulgaridad, es ese extraordinario alarde de energía que lleva a todas partes y con el que imprime cierto carácter de épica grandeza aun a las luchas del interés y de la vida material. Así, de los especuladores de Chicago y de Minneápolis ha dicho Paul Bourget que son a la manera de combatientes heroicos en los cuales la actitud para el ataque y la defensa es comparable a la de un *grognard* del gran Emperador. –Y esta energía suprema con la que el genio norteamericano parece obtener –hipnotizador audaz– el adormecimiento y la sugestión de los hados, suele encontrarse aun en las particularidades que se nos presentan como excepcionales y divergentes de aquella civilización. Nadie negará que Edgard Poe sea una individualidad anómala y rebelde dentro de su pueblo. Su alma escogida representa una partícula inasimilable del alma nacional, que no en vano se agitó entre las otras con la sensación de una soledad infinita. Y, sin embargo, la nota fundamental –que Baudelaire ha señalado profundamente- en el carácter de los héroes de Poe, es, to-

davía, el temple sobrehumano la indómita resistencia de la voluntad. Cuando ideó la Ligeia, la más misteriosa y adorable de sus criaturas, Poe simbolizó en la luz inextinguible de sus ojos el himno de triunfo de la Voluntad sobre la Muerte.

Adquiero, con el sincero reconocimiento de cuánto hay de luminoso y grande en el genio de la poderosa nación, el derecho de completar respecto a él la fórmula de la justicia, una cuestión llena de interés pide expresarse. -¿Realiza aquella sociedad, o tiende a realizar, por lo menos, la idea de la conducta racional que cumple a las legítimas exigencias del espíritu, a la divinidad intelectual y moral de nuestra civilización? –¿Es en ella donde hemos de señalar la más aproximada imagen de nuestra 'ciudad perfecta'?–Esa febricitante inquietud que parece centuplicar en su seno el movimiento y la intensidad de la vida, ¿tiene un objeto capaz de merecerla y un estímulo bastante para justificarla?

Herbert Spencer, formulando con noble sinceridad su saludo a la democracia de América en un banquete de Nueva York, señalaba el rasgo fundamental de la vida de los norteamericanos, en esa misma desbordada inquietud que se manifiesta por la pasión infinita del trabajo y la porfía de la expansión material en todas sus formas. Y observaba después que, en tan exclusivo predominio de la actividad subordinada a los propósitos inmediatos de la utilidad, se revelaba una concepción de la existencia, tolerable sin duda como carácter provisional de una civilización, como tarea preliminar de una cultura, pero que urgía ya rectificar, puesto que tendía a convertir el trabajo utilitario en fin y objeto supremo de la vida, cuando él en ningún caso puede significar racionalmente sino la acumulación de los elementos propios para hacer posible el total y armonioso desenvolvimiento de nuestro ser. –Spencer agregaba que era necesario predicar a los norteamericanos el Evangelio del descanso o el recreo; e identificando nosotros la más noble significación de estas palabras con la del *ocio* tal cual lo dignificaban los antiguos moralistas, clasificaremos dentro del Evangelio en que debe iniciarse a aquellos trabajadores sin reposo, toda preocupación ideal, todo desinteresado empleo de las horas, todo objeto de meditación levantado sobre la finalidad inmediata de la utilidad.

La vida norteamericana describe efectivamente ese círculo vicioso que Pascal señalaba en la anhelante persecución del bienestar, cuando él no tiene su fin fuera de sí mismo. Su prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer a una mediana concepción del destino humano. Obra titánica, por la enorme tensión de voluntad que representa, y por sus triunfos inauditos en todas las esferas del engrandecimiento material, es indudable que aquella civilización produce en su conjunto una singular impresión de insuficiencia y de vacío. Y es que si, con el derecho que da la historia de treinta siglos de evolución presididos por la dignidad del espíritu clásico y del espíritu cristiano, se pregunta cual su *substratum* ideal, cual el propósito ulterior a la inmediata preocupación de los intereses positivos que estremecen aquella masa formidable, solo se encontrará, como fórmula del ideal definitivo, la misma absoluta preocupación del triunfo material. –Huérfano de tradiciones muy hondas que le orienten, ese pueblo no ha sabido sustituir la idealidad inspiradora del pasado con una alta y desinteresada concepción del porvenir. Vive para la realidad inmediata, del presente, y por ello subordina toda su actividad al egoísmo del bienestar personal y colectivo. –De la suma de los elementos de su riqueza y su poder podría decirse lo que el autor de Mensonges de la inteligencia del marqués de Norbert que figura en uno de sus libros: es un monte de leña al cual no se ha hallado modo de dar fuego. Falta la chispa eficaz que haga levantarse la llama de un ideal vivificante e inquieto, sobre el copioso combustible. –Ni siquiera el egoísmo nacional, a falta de más altos impulsos; ni siquiera el exclusivismo y el orgullo de raza, que son los que transfiguran y engrandecen, en la antigüedad, la prosaica dureza de la vida de Roma, pueden tener vislumbres de identidad y de hermosura en un pueblo donde la confusión cosmopolita y el *atomismo* de una mal entendida democracia impiden la formación de una verdadera conciencia nacional.

Diríase que el positivismo genial de la Metrópoli ha sufrido, al trasmitirse a sus emancipados hijos de América, una destilación que le priva de todos los elementos de idealidad que le templaban, reduciéndole, en realidad, a la crudeza que, en las exageraciones de la pasión o de la sátira, ha podido atribuirse al positivismo de Inglaterra. –El

espíritu inglés, bajo la áspera corteza de utilitarismo, bajo la indiferencia mercantil, bajo la severidad puritana, esconde, a no dudarlo, una virtualidad poética escogida, y un profundo venero de sensibilidad, el cual revela, en sentir de Taine, que el fondo primitivo, el fondo germánico de aquella raza, modificada luego por la presión de la conquista y por el hábito de la actividad comercial, fue una extraordinaria exaltación del sentimiento. El espíritu americano no ha recibido en herencia ese instinto poético ancestral, que brota, como surgente límpida, del seno de la roca británica, cuando es el Moisés de un arte delicado quien la toca. El pueblo ingles tiene, en la institución de su aristocracia –por anacrónica e injusta que ella sea bajo el aspecto del derecho político– un alto e inexpugnable baluarte que oponer al mercantilismo ambiente y a la prosa invasora; tan alto e inexpugnable baluarte que es el mismo Taine quien asegura que desde los tiempos de las ciudades griegas, no presentaba la historia ejemplo de una condición de vida más propia para formar y enaltecer el sentimiento de la nobleza humana. El ambiente de la democracia de América, el espíritu de vulgaridad no halla ante si relieves inaccesibles para su fuerza de ascensión, y se extiende y propaga como sobre la llaneza de una pampa infinita. (...) A medida que el utilitarismo genial de aquella civilización asume así caracteres más definidos, más francos, más estrechos, aumentan, con la embriaguez de la prosperidad material, las impaciencias de sus hijos por propagarla y atribuirle la predestinación de un magisterio romano. –Hoy, ellos aspiran manifiestamente al primado de la cultura universal, a la dirección de las ideas, y se consideran a sí mismo los forjadores de un tipo de civilización que prevalecerá. Aquel discurso semi irónico que Laboulaye pone en boca de un escolar de su Paris americanizado para significar la preponderancia que concedieron siempre en el propósito educativo a cuanto favorezca el orgullo del sentimiento nacional, tendría toda la seriedad de la creencia más sincera en labios de cualquier americano viril de nuestros días. En el fondo de su declarado espíritu de rivalidad hacia Europa, hay un menosprecio que es ingenuo, y hay la profunda convicción de que ellos están destinados a oscurecer, en breve plazo, su superioridad espiritual y su gloria, cumpliéndose, una vez más, en las evoluciones de la civilización humana, la dura ley de los misterios

antiguos en que el iniciado daba muerte al iniciador. Inútil seria tender a convencerles de que, aunque la contribución que han llevado a los progresos de la libertad y de la utilidad haya sido, indudablemente, cuantiosa, y aunque debiera atribuírsele en justicia la significación de una obra universal, de una obra *humana*, ella es insuficiente para hacer transmudarse, en dirección al nuevo Capitolio, el eje del mundo. Inútil seria tender a convencerles de que la obra realizada por la perseverante genialidad del aria europeo, desde que, hace tres mil años, las orillas del Mediterráneo, civilizador y glorioso, se ciñeron jubilosamente la guirnalda de las ciudades helénicas; la obra que aun continua realizándose y de cuya tradiciones y enseñanzas vivimos, es una suma con la cual no puede formar ecuación la formula *Washington más Edison*. Ellos aspirarían a revisar el Génesis para ocupar esa primera página! –Pero además de la relativa insuficiencia de la parte que les es dado reivindicar en la educación de la humanidad, su carácter mismo les niega la posibilidad de la hegemonía–. Naturaleza no les ha concedido el genio de la propaganda ni la vocación apostólica. Carecen de ese don superior de amabilidad –en alto sentido– de ese extraordinario poder de simpatía, con que las razas que han sido dotadas de un cometido providencial de educación saben hacer de su cultura algo parecida a la belleza de la Helena clásica, en la que todos creían reconocer un rasgo propio. –Aquella civilización puede abundar, o abunda, indudablemente, en sugestiones y en ejemplos fecundos; ella puede inspirar admiración, asombro, respeto; pero es difícil que cuando el extranjero divisa de alta mar su gigantesco símbolo: la Libertad de Bartholdi, que yergue triunfalmente su antorcha sobre el puerto de Nueva York, se despierte en su ánimo la emoción profunda y religiosa con que el viajero antiguo debía ver surgir, en las noches diáfanas del África, el toque luminoso que la laza de oro de la Atenas del Acrópolis dejaba notar a la distancia en la pureza del ambiente sereno.

Y advertid que cuando, en nombre de los derechos del espíritu, niego al utilitarismo norteamericano ese carácter típico con que quiere imponérsenos como suma y modelo de civilización, no es mi propósito afirmar que la obra realizada por él haya de ser enteramente perdida con relación a los que podríamos llamar *los intereses del alma*. –Sin el

brazo que nivela y construye, no tendría paz el que sirve de apoyo a la noble frente que piensa. Sin la conquista de cierto bienestar material es imposible, en las sociedades humanas, el reino del espíritu. (...) El oro acumulado por el mercantilismo de las repúblicas italianas "pagó –según Sant-Victor– los gastos del Renacimiento". Las naves que volvían de los países de *Las mil y una noches*, colmadas de especias y marfil, hicieron posible que Lorenzo de Medicis renovara, en las lonjas de los mercaderes florentinos, los convites platónicos. –La historia muestra en definitiva una inducción recíproca entre los progresos de la actividad utilitaria y la ideal. (...)

La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término. Lo que aquel pueblo de ciclopes ha conquistado directamente para el bienestar material, con su sentido de lo útil y su admirable aptitud de la invención mecánica, lo convertirán otros pueblos, o él mismo en lo futuro, en eficaces elementos de selección. (...) La relación entre los bienes intelectuales y morales es, pues, según la adecuada comparación de Fouillée, un nuevo aspecto de la cuestión de la equivalencia de las fuerzas que, así como permite transformar el movimiento en calórico, permite también obtener, de las ventajas materiales, elementos de superioridad espiritual.

Pero la vida norteamericana no nos ofrece aun un nuevo ejemplo de esa relación indudable, ni nos lo anuncia como gloria de una posteridad que se vislumbre. Nuestra confianza y nuestros votos deben inclinarse a que, en un porvenir más inaccesible a la inferencia, esté reservado a aquella civilización un destino superior. Por más que, bajo el acicate de su actividad vivísima, el breve tiempo que la separa de su aurora haya sido bastante para satisfacer el gasto de vida requerido por una evolución inmensa, su pasado y su actualidad no pueden ser sino un introito con relación a lo futuro. Todo demuestra que ella está aún muy lejana de su fórmula definitiva. La energía asimiladora que le ha permitido conservar cierta uniformidad y cierto temple genial, a despecho de las enormes invasiones de elementos étnicos opuestos a los que hasta hoy han dado el tono a su carácter tendrá que reñir batallas cada día más difíciles, y en el utilitarismo proscriptor de toda

idealidad no encontrará una inspiración suficientemente poderosa para mantener la atracción del sentimiento solidario. (...)

Esperemos que el espíritu de aquel titánico organismo social, que ha sido hasta hoy *voluntad* y *utilidad* solamente, sea también algún día inteligencia, sentimiento, idealidad. Esperemos que, de la enorme fragua, surja, en último resultado, el ejemplar humano, generoso, armónico, selecto, que Spencer, en un ya citado discurso, creía poder augurar como termino del costoso proceso de refundición. Pero no lo busquemos, ni en la realidad presente de aquel pueblo, ni en la perspectiva de sus evoluciones inmediata; y renunciemos a ver el tipo de una civilización ejemplar donde solo existe un boceto tosco y enorme, que aun pasará necesariamente por muchas rectificaciones sucesivas, antes de adquirir la serena y firme actitud con que los pueblos que han alcanzado un perfecto desenvolvimiento de su genio presiden al glorioso coronamiento de su obra, como en sueño del cóndor que Leconte de Lisle ha descrito con soberbia majestad, terminando, en olímpico sosiego, ¡la ascensión poderosa, más arriba de las cumbres de la Cordillera!".

MANUEL UGARTE

Argentina, 1875-1951

Extraído de: **La nación latinoamericana**, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978.

Pp. 65-70

El peligro yanqui (1901):

"Hay optimistas que niegan a admitir la posibilidad de un choque de intereses entre la América anglosajona y la latina. Según ellos, las repúblicas sudamericanas no tienen nada que temer y a pesar de lo ocurrido en Cuba, persisten en afirmar que los Estados Unidos son la mejor garantía de nuestra independencia. El carácter latino que por ser demasiado entusiasta y violento, sólo percibe a menudo lo inmediato, no cree más que en los peligros inminentes y se desinteresa de los relativamente lejanos, olvidando que en el estado actual las naciones están obligadas a observarse sin reposo porque todas preparan, aun a siglos de distancia, su destino. Pero sea lo que fuese, es curioso conocer la opinión de los europeos sobre este asunto.

Los diarios de Francia, por lo pronto, no ven el porvenir con tanta confianza. *Le Matin* decía días pasados, a propósito de la anunciada intervención en el conflicto de Venezuela con Colombia: "Los ciudadanos de la América del Norte tienen el rico arsenal de su lenguaje una palabra de la cual se sirven frecuentemente no sólo en sus conversaciones particulares, sino también en las diplomáticas; es la palabra *grabbing* que sólo puede ser traducida por 'expoliación'". No sería imposible que este asunto se terminara por un land grabbing y que aquí o allá, hubiera un territorio usurpado. Es quizás por eso que Alemania, Francia y otras naciones siguen con tanta atención los sucesos que se desarrollan alrededor del istmo. Suponen que los Estados Unidos sólo esperan un pretexto para intervenir en esa región soñando renovar lo que hicieron en México. Basta un poco de memoria para

convencerse de que su política tiende a hacer de la América Latina una dependencia y extender su dominación en zonas graduadas que se van ensanchando, primero, con la fuerza comercial, después con la política y por último con las armas. Nadie ha olvidado que el territorio mexicano de Texas pasó a poder de los Estados Unidos después de una guerra injusta. A las provincias de Chihuahua y Sonora les cabrá dentro de poco la misma suerte y si alguna duda quedara aún sobre tales proyectos se encargaría de desvanecerla el artículo publicado hace pocos días en el *New York Herald* de París. Entre otras declaraciones hace la siguiente: "Una nación de ochenta millones de habitantes no puede admitir que su supremacía en América sea impunemente comprendida. Sus intereses económicos y políticos deben ser defendidos, aún contra los consejos de una diplomacia de ruleta. Los Estados Unidos pueden emprender la obra de pacificación con la confianza absoluta de que es el derecho innato de la raza anglosajona. Deben imponer la paz al territorio sobre el cual tienen una autoridad moral y proteger sus intereses económicos y políticos a la vez contra la anarquía y contra toda inmiscusión europea".

Sin caer en el alar mismo, se puede analizar una situación que presenta peligros innegables. El escritor venezolano César Zumeta lo decía en un folleto, un tanto exagerado y meridional, pero exacto en el fondo: "Sólo una gran energía y una perseverancia ejemplar puede salvar a la América del Sur de un protectorado norteamericano". Quizás fuera esto un poco más difícil de lo que algunos creen, pero aun cuando fuera imposible es juicioso tratar de contrarrestar la influencia creciente de la gran república norteamericana, poniendo obstáculos en su marcha hacia el sur, porque si aguardamos a que la amenaza esté en la frontera, ya no será tiempo de evitarla. El razonamiento infantil de que para llegar hasta nosotros tendría el coloso que atravesar toda la América, es un sofístico engaño que además del egoísmo regional que denuncia, contiene otros males. Si vemos que las repúblicas hermanas van cayendo lenta y paulatinamente bajo la dominación o influencia de una nación poderosa, ¿aguardaremos para defendernos que la agresión sea personal? ¿Cómo suponer que la invasión se detendrá al llegar a nuestras fronteras? La prudencia más elemental aconsejaría hacer causa

común con el primer atacado. Somos débiles y sólo podemos mantenernos apoyándonos los unos sobre los otros. La única defensa de los quince gemelos contra la rapacidad de los hombres, es la solidaridad.

Sobre todo en el caso presente del que hay que desechar toda hipótesis de lucha armada. Las conquistas modernas difieren de las antiguas, en que sólo se sancionan por medio de las armas cuando ya están realizadas económica o políticamente. Toda usurpación material viene precedida y preparada por un largo período de infiltración o hegemonía industrial capitalista o de costumbres que roe la armadura nacional, al propio tiempo que aumenta el prestigio del futuro invasor. De suerte que, cuando el país que busca la expansión, se decide apropiarse de una manera oficial de una región que ya domina moral y efectivamente, sólo tiene que prestar la protección de sus intereses económicos como en Texas o en Cuba) para consagrar su triunfo por medio de una ocupación militar en un país que ya está preparado para recibirle. Por eso que al hablar del peligro yanqui no debemos imaginarnos una agresión inmediata y brutal que sería hoy por hoy imposible, sino un trabajo paulatino de invasión comercial y moral que se iría acreciendo con las conquistas sucesivas y que irradiará, cada vez con mayor intensidad, desde la frontera en marcha hacia nosotros. Nuestra situación geográfica, en el extremo sur del continente nos pone momentáneamente al abrigo, pero cada vez que una nueva región cae en poder del conquistador, le tenemos más cerca. Es un mar que viene ganando terreno. La América Central es actualmente un frágil rompeolas. De no organizarse diques y obras de defensa, acabará por sumergirnos.

Los que han viajado por América del Norte saben que en Nueva York se habla abiertamente de unificar la América bajo la bandera de Washington. No es que el pueblo de los estados Unidos abrigue malos sentimientos contra los americanos de otro origen, sino que el partido que gobierna se ha hecho una plataforma del "imperialismo". De haber triunfado Bryan, no tendríamos quizá que lamentar el protectorado de Cuba, ni las masacres de Filipinas. Pero los asuntos públicos están en manos de una aristocracia del dinero formada por grandes especuladores que organizan *trust* y exigen nuevas comarcas donde extender

su actividad. De ahí el deseo de expansión. Según ellos es un crimen que nuestras riquezas naturales permanezcan inexplotadas a causa de la pereza y falta de iniciativa que nos suponen. Juzgan de toda la América Latina por lo que han podido observar a Guatemala o en Honduras. Se atribuyen cierto derecho fraternal de protección que disimula la conquista. Y no hay probabilidad que tal política cambie, o tal partido sea suplantado por otro, porque a fuerza de dominar y triunfar se ha arraigado en el país esa manera de ver hasta el punto de darle su fisionomía y convertirse en su bandera. El conflicto entre Venezuela y Colombia, que ha sido fomentado, según los diarios de París y Londres, por los Estados Unidos, es una prueba. El telégrafo nos anuncia diariamente que la América del Norte está dispuesta a intervenir para proteger sus intereses y asegurar la libre circulación alrededor del istmo, basándose en viejos tratados que le abandonan cierto rol equívoco de vigilancia y de arbitraje. (...) La política interior de algunos estados de Centroamérica parece hoy dirigida indirectamente por el gobierno de Washington. La falta de capitales y de audacia industrial ha hecho que las minas, las grandes empresas agrícolas y los ferrocarriles caigan en manos de empresas yanqui. Ese es quizá el origen del protectorado oculto que aquella nación ejerce. (...)

Hace pocos días decía Charles Boss en *Le Rappel*: "Vamos a asistir a la reducción de las repúblicas latinas del sur en regiones sometidas al protectorado de Washington. La América del Norte va a encargarse de hacer de policía en la América Central, va a examinar la situación y no lo dudemos va a descubrir que el derecho está del lado de Colombia, cuyo intereses tomará en sus manos y colocará a Colombia 'bajo su protección'". Paul Adam sostenía al día siguiente en *Le Journal*: "Los yanquis acechan esperando el momento para la intervención. Es la amenaza. Un poco de tiempo más y los acorazados del tío Jonathan desembarcarán las milicias de la Unión sobre esos territorios empapados de sangre latina. La suerte de estas repúblicas es ser conquistadas por la fuerzas del norte". El poder comercial de los Estados Unidos es tan formidable que hasta las mismas naciones europeas se saben amenazadas por él. Un solo *trust*, la Standard Oil acaba de hacerse dueño de cuatro empresas de ferrocarriles en México sobre cinco y de todas las

líneas de vapores y gran parte de las minas. Cuando un buen número de la riqueza de un país está en manos de una empresa extranjera, la autonomía nacional se debilita. Y de la dominación comercial a la dominación completa, sólo hay la distancia de un pretexto.

Lejos de buscar o tolerar la injerencia de los Estados Unidos en nuestras querellas regionales, correspondería evitarlas y combatirlas, formando con todas las repúblicas igualmente amenazadas una masa impenetrable a sus pretensiones...".

[*El País* de Buenos Aires, el 19 de octubre de 1901]

Pp. 41-42

La salvación de nuestra América (1930):

"Nuestra América, fraccionada y mal dirigida, entregada comercialmente al extranjero, resbala por el camino de las concesiones y de las deudas hacia un protectorado, más o menos evidente, según las zonas. Los Estados Unidos van extendiendo gradualmente su radio de acción con ayuda de métodos imperialistas que ora se basan en irradiación económica, ora recurren al soborno o a la imposición, aprovechando siempre las desavenencias locales de nuestros pueblos o el loco afán de gobernar de nuestros políticos.

Veinte repúblicas ocupan los territorios más ricos del Nuevo Mundo y que reúnen cien millones de habitantes se encorvan bajo una hegemonía que nada puede disimular.

Yo he creído siempre que esas veinte repúblicas tienen, no sólo el derecho sino la posibilidad de desarrollarse de una manera autónoma, salvando con su porvenir y su personalidad, las prolongaciones hispanas y los derechos de nuestra civilización en América.

El vasallaje actual, la inferioridad presente, provienen de causas interiores sobre todo. El remedio a nuestros males está en nuestras propias manos.

Hay que sacudir, ante todo, la denominación de las oligarquías aliadas al extranjero, atadas a un absurdo sentimiento de casta, que sólo han gobernado para sus egoísmos, sin la menor preocupación

por los problemas vitales del Continente, sin la idea más vaga de las necesidades urgentes de la colectividad.

Es de la incapacidad de esas clases dirigentes, cuando no de la infidencia de ellas, de donde ha sacado el invasor los primeros elementos para asentar su dominación, en zonas donde los gobiernos centralistas y ensimismados abandonaron las riquezas, mantuvieron el analfabetismo, ignoraron los más elementales preceptos de la economía política y abrieron, como en los pueblos dormidos del Asia o del África, de par en par, las puertas a la irrupción de los extranjeros.

El problema de la salvación nacional (empleo la palabra en un amplio sentido que abarca a todas las repúblicas hispanas del Nuevo Mundo) es, ante todo, un problema de política interior.

Sólo de una renovación de hombres y de principios directores podemos esperar la reacción de salud, de probidad, de sensatez, que puede redimirnos. Y tiene que ser la juventudes incontaminadas y las masas populares, sacrificadas hasta hoy, las que se substituyan a los arcaísmos en descomposición, a las miserias doradas, a los errores que nos devoran. (...)

Hombres nuevos y métodos nuevos, eso es lo que necesitamos. Hay que determinar un movimiento análogo al que levantó al Japón hace algunas décadas o al que acaba de renovar los engranajes nacionales de Turquía. Lo que aprovecha el conquistador es, ante todo, la politiquería palaciega, el hervor infecundo que nos enreda en debates subalternos mientras la colectividad rueda al abismo. Para que podamos sacar a la superficie con manos propias las riquezas de nuestras tierras, para que demos razones de esperanza y de acción a nuestras muchedumbres indígenas sacrificadas, para que restablezcamos el equilibrio de nuestras autonomías, para que nos impongamos por el esfuerzo y la dignidad al respeto del mundo, es necesario vencer ante todo a los que han entrelazado sus intereses con los del invasor, ya sea desde el punto de vista económico, ya desde el punto de vista político.

Toda campaña en favor de la autonomía hispanoamericana será inútil si no empieza por atacar dentro de las propias fronteras a los derrotistas que aconsejan la genuflexión ante el extranjero, a los políticos más o menos sostenidos por la influencia norteamericana

y a los especuladores sin patria que anteponen el medro personal al interés común.

Si este esfuerzo no se realiza, si no saneamos, si no recreamos la Patria, en una segunda independencia, nuestro destino es la sujeción y la servidumbre, no ya a cincuenta años de distancia, sino a treinta, a veinte. Los acontecimientos se precipitan en tal forma que casi podemos decir que estamos envueltos en la atmósfera de la catástrofe que se avecina".

[Escrito en Niza en 1930 y publicado ese mismo año en varios diarios de Latinoamérica]

Pp. 88-89

Política colonial (1922):

"Cuando las grandes naciones tienden sus brazos de conquista sobre los pueblos indefensos, siempre declaran que sólo aspiran a favorecer el desarrollo de las comarcas codiciadas.

Pero en realidad, bien sabemos todos en qué consiste la civilización que se lleva a las colonias. Los progresos que se implantan sólo son útiles a menudo para la raza dominadora. Se enseña a leer a los indígenas, porque ello puede facilitar algunas de las tareas que el ocupante les impone. Pero la instrucción se limita siempre a lo superficialmente necesario. El maestro olvida cuanto puede contribuir a despertar un instinto de independencia. Los misioneros, laicos o religiosos, infunden la resignación. Los mercaderes, que en la mayor parte de los casos son los iniciadores de la empresa, engañan y explotan con productos de venta difícil en la metrópoli. La autoridad impone una legislación marcial. Y todo el esfuerzo del pueblo civilizador tiende a mantener en la sujeción a la raza vencida, para poder arrancarle más fácilmente la riqueza que devoran los funcionarios encargados de adormecerla. Si queremos saber en qué se traduce la civilización que ofrecen los conquistadores a los pueblos débiles, interroguemos, en Norte América, a las tribus dispersas que sobreviven a la catástrofe; consultemos, en Asia, a los habitantes de la India, diezmados por el hambre; oigamos a cuantos conocen la historia colonial del mundo.

Los que argumentan que en ciertos casos puede ser útil guiar y proteger a los pueblos jóvenes, dan forma al sofisma más peligroso. Nada sería más funesto que admitir, aunque sea transitoriamente, la superstición semicientífica de las razas inferiores. Se podría sacar de esa debilidad un argumento peligroso hasta para la misma libertad interna de los grandes pueblos. Si admitís que hay grupos nacionales que a causa de su civilización pueden aspirar a conducir ocasionalmente a los otros –dirían algunos– tendréis que reconocer que hay clases sociales dignas de guiar a las menos preparadas; y si en el orden internacional toleráis que un pueblo audaz se sustituya a la voluntad de un pueblo inexperto, en el orden nacional tendréis que aceptar también la tutela de una clase dominante sobre la muchedumbre desorganizada.

Desde el comienzo de los siglos ha habido razas y clases sin derechos de ningún género, y éstas han sido explotadas por otras razas o clases más instruidas, más belicosas o más hábiles. No es posible combatir la injusticia de adentro sin condenar la de afuera o aplaudir la injusticia de afuera sin sancionar la de adentro".

[Del libro, La Patria Grande, Editora Internacional, 1922]

P. 275

El arte nacional (1930):

"Los Europeos que observan nuestras cosas con el espíritu sagaz y con la lógica implacable de un mundo sólidamente asentado sobre bases seculares, se sorprenden al no encontrar, con la excepción parcial de México, una literatura autóctona en las repúblicas del Sur.

Hay que reconocer que, en realidad, los errores de nuestra política se han reflejado en el arte. No en vano es éste, con nuestra anuencia o sin ella, un reflejo del medio en que se produce. Transportando al plano de entendimiento el sistema neocolonial de importaciones comerciales, nació el afán ciego de trasladar, sin ton ni son, los gustos y las preferencias que hacían ley en otras sociedades. Así fue posible la literatura de imitación que tanto ha sorprendido a los extraños. Casi se puede decir que nuestro Nuevo Mundo, privado de la expresión artística, está esperando aún que sus intelectuales ocupados en cultivar predios ajenos,

se decidan a roturar la propia heredad. El internacionalismo intelectual –empleó la palabra no en su sentido de amplitud comprensiva sino en el de renunciamiento y entrega de las propias características– no fue, pues, más que una manifestación del embobecimiento que en todos los órdenes nos ha inmovilizado, primero ante Europa y después, ante los Estados Unidos. No hemos tenido vida propia. Hemos vivido "por cable", atentos igualmente a las cotizaciones y a las modas, como si, alimentados por un cordón umbilical de direcciones supremas, la esencia de nuestro ser no hubiera salido todavía a luz. A tal punto que más de una vez nos preguntamos en horas de perplejidad: ¿Cuándo se trasmutará en arte la vida latinoamericana".

JOSÉ VASCONCELOS

Mexico, 1882-1959

Extraído de: **Indología**, Agencia Mundial de Librería, Paris-Madrid 1926.

Cap. I, El asunto.

Pp. 10-15

"Las Indias, el Nuevo Mundo, la patria de la familia humana unida y triunfante Esto se soñó que fuésemos, nada de esto somos aun; pero a fin de procurar que lo seamos dediquémonos a formular una ciencia, un credo, unas bases constitutivas, una norma de voluntad, un conjunto de impulsos superiores que nos permitan ascender a la realización del ideal contenido en nuestro signo. La filosofía necesaria para alcanzar tal finalidad, la serie de conceptos, de vislumbres y de emociones que han de acercarnos a su consumación, todo esto es lo que procuraremos esbozar dentro del nombre de Indología que servirá de acápite a nuestras elucubraciones.

Y por más que sea muy abundante el asunto, parece que apenas lo designamos con un título particular, en seguida, como que se desvanece y se dispersa, se confunde con otras materias y el vocablo que se queda como vacío, solo y hueco, mera palabra sin fondo. Y nos decimos entonces: "¿Qué es lo que vamos a presentar como genuinamente nuestro, como peculiar y propio si nada importantes hemos descubierto, si todo lo que sabemos es poco y lo hemos descubierto, si todo lo que sabemos es poco y lo hemos aprendido de otros, si apenas comenzamos a saber? (...) Si todavía la incultura es entre nosotros la regla, ¿cómo podremos presumir de merecer la honra de que una palabra –toda la fuerza potencial de una palabra exclusiva– se reserve para nosotros y se dedique a nosotros?

Aun para llenar el contenido de la más humilde palabra es indispensable aportar sustancia, la sustancia de una idea, la esencia de una vida. Urge, pues, que encarnemos en nuestra palabra. Juntemos dentro

de ella todos los haces dispersos. Recordemos que para comenzar a ser es menester concretarse y limitarse. (...) Iniciemos la definición de nuestros caracteres mediante la especificación de nuestros medios y mediante la definición de nuestras finalidades. Diversas son las circunstancias que nos dan derecho a lugar aparte y a nombre propio; diversas y más bien acusadas de lo que pudiera juzgar un observador superficial. Aparentemente, somos unas veinte naciones desligadas, de vida atenuada, de civilización todavía inferior a la de la antigua Metrópoli. Con excepción de la Argentina y el Brasil, no hemos progresado, no hemos mejorado, sino empeorado; hemos perdido recursos y vigor durante el siglo largo de nuestra vida nacional independiente. Sin embargo, el más ligero examen demuestra que esta situación, innegable en la realidad de estos momentos, revela una crisis, pero no alcanza a destruir el vigor todavía inexhausto, las capacidades latentes en la tierra y en los habitantes de las regiones castizas del Nuevo Mundo. Unos cuantos fracasos graves no rompen ni el hilo de nuestra unidad ni el ímpetu de nuestro porvenir.

La conciencia de nuestra unidad debe ser el primer factor de nuestra acción; somos una gente aparte. El Norte y el Sur son, en nuestro continente, no diré yo que dos mundos contrarios, dos East and West que nunca llegaran a entenderse, según reza la frase conocida de Kipling. Nosotros, al contrario, procedemos del tronco común de la civilización cristiana, cuya base es la igualdad y la hermandad de todas las estirpes, y tenemos además una infinidad de conveniencias y de simpatías reciprocas que fatalmente nos obligan a estar juntos en la obra común del progreso humano. Hecha, pues, esta salvedad indispensable, tratemos de definirnos nosotros mismos, y marquemos, sin ningún ánimo de discordia, las diferencias.

Pobre procedimiento es comenzar a definir una cosa por lo que no es; pero al fin y al cabo no puede dejar de emplearse cuando se trata de asuntos todavía informes, cambiantes, inmensos; en tales casos ningún elemento de determinación es inútil; la misma negación suele abrir paso. Anotaremos, pues, desde luego, las diferencias y comenzaremos diciendo que físicamente la más grande extensión del continente ibérico es completamente distinta de la superficie territorial

ocupada por los anglosajones. Con la excepción de una parte de la Argentina, cuyas pampas guardan semejanza con los grandes llanos trigueros y ganaderos del Mississippi y de Kansas, todo el resto de la América española se distingue de la América sajona en que posee un territorio montañoso situado en la zona tórrida o en la zona tropical. En la América del Norte hay montañas; pero fuera de la zona tropical y en el Sur predomina la tierra tropical, pero con grandes regiones de altiplano, donde el clima es templado, a pesar de la latitud cercana al Ecuador. Los Estados Unidos han contado con un territorio fácil para la penetración humana. Los grandes ríos que fecundan extensas planicies de clima templado han sido siempre cuna de civilizaciones florecientes y duraderas. En las montañas el trabajo de la civilización se torna más lento; el rio es camino, en tanto que la serranía es muralla. (...) El aislamiento físico, geográfico, nos ha obligado a nosotros a fraccionarnos en nacionalidades, nos ha impuesto una disgregación, contraria a nuestra unidad étnica y a nuestro interés político, una verdadera dispersión que sería fatal si no fuese porque cada día aumenta el poder del hombre sobre la naturaleza. Contamos con grandes ríos, prodigiosos ríos como el Amazonas y el Plata; pero la mayor parte de esos ríos están situados en zonas extremadamente cálidas en donde la civilización todavía no ha logrado imponerse. Hablo de la civilización adelantada; la civilización misma de los blancos puros que todavía entre nosotros fracasa, cada vez que intenta imponerse, pues el hombre todavía no franquea la barrera del trópico. Se ha hecho, por ejemplo, un lugar común inculpar a España del atraso nacional de muchas de las regiones de nuestro mundo iberoamericano. Pero yo pregunto: ¿Qué es lo que han hecho en el trópico, que han hecho en las Guayanas, los ingleses, los holandeses, los franceses, tres razas de primera? Menos que los españoles; menos sin duda que lo que hizo España en Venezuela y en Colombia y en regiones semejantes de la costa de México; mucho menos también que lo que han hecho los portugueses en Manaos y en Pernambuco y en Bahía. Basta comparar la obra, de las tres naciones ya nombradas, en el trópico americano con lo que hicieron portugueses y españoles en regiones adyacentes para que se vea de manifiesto la gran capacidad del temperamento ibérico y la injusticia de la crítica

que tan a menudo se formula contra España porque no hizo de sus colonias otros Estados Unidos.

La diferencia de condiciones físicas es tan apreciable que ella bastaría por sí sola para explicar las consiguientes diferencias de desarrollo, de temperamento y de cultura que separan a los pueblos de los continentes americanos, el del Norte y el del Sur.

Pero todavía a las diferencias físicas hay que agregar las profundas peculiaridades de historia y de raza que caracterizan a cada uno de los grandes grupos étnicos de la América contemporánea, pues, como todo el mundo sabe, nosotros procedemos de una cultura hispánica y latina y los del Norte son continuadores de la tradición germánica y sajona. De las diferencias étnicas se derivan, como es natural, matices y variedades de espíritu que no es posible ni siquiera enumerar cabalmente. Agotar cualquiera de estos asuntos es tarea que requeriría libros y capacidades especiales. Perdónesenos, por lo mismo, que nada más apuntemos aquellos rasgos que son obvios y aquellas tesis que ya pueden ser formuladas con relativa certeza y concisión.

En el momento que saltamos a la esfera del temperamento, las diferencias se hacen más marcadas, justamente a causa de que el espíritu es más rico, más flexible, más intenso y múltiple que la mera realidad física. El yanqui, se ha dicho, es laborioso y tenaz, en tanto que nosotros somos inconstantes y haraganes. En cambio, nadie gana en vivacidad a los nuestros, y este empleo rápido del instrumento más alto que la vida conoce, este lujo y prontitud de la fantasía, es promesa de conquistas de un orden sublime. El yanqui, por otra parte, comienza a aparecer como víctima de su propia cualidad. El aparato de su obra parece empeñado en devorar a sus constructores. El maquinismo, admirable para domeñar los elementos, se vuelve después contra la esencia misma de la vida y estrangula con limitaciones, mandatos y cortapisas. Nosotros conservamos más libre el espíritu, pero no lo usamos o lo envilecemos en el ocio estéril o en la anarquía de la acción sin ideal.

Para el norteamericano, se ha dicho también, la vida es tarea; para el iberoamericano, la vida es festín. (...) Cuando el americano de Norte no puede trabajar, no halla qué hacer y se aburre; cuando

nosotros encontramos trabajo, maldecimos la existencia y procuramos evadirlo. (...)

Constituimos un agregado racial homogéneo, tan homogéneo como cualquier raza homogénea de la tierra y esta raza una, la raza iberoamericana, habita una zona extensa y continua del Nuevo Mundo. (...)

Se olvida a menudo, y casi siempre con intenciones bastardas, que nosotros somos continuación y retoño de la poderosa cultura española que en una época se impuso a la Europa. Ya nadie niega el enorme progreso del Brasil; pero se procura ocultar el hecho de que allí reflorece el alma portuguesa que en otra época dominó los mares y abarcó el mundo. Se reconoce el progreso argentino; pero sólo para atraerlo a ciertos focos que tenderían a separarlo del tronco común iberoamericano. En esta tácita conspiración contra el reconocimiento de nuestra unidad étnica y cultural, no entran nada más los escritores, los capitalistas y los soldados del Imperialismo. La Europa culta ha acostumbrado juzgarnos y tratarnos como a restos dispersos de un naufragio irreparable. (...)

En todo caso, hemos llegado a tal punto de incoherencia espiritual y política que es necesario comenzar por reafirmarnos. La tarea primordial está en consumar el rescate de nuestra personalidad. (...) No vacilemos, pues, en gritarlo; gritemos para los extraños la verdad que tan a menudo nos repetimos en la intimidad, la verdad humana, histórica y volicional de que somos ochenta millones de hombres ligados por un parentesco de la sangre y por la comunidad de la cultura. ¡Ochenta millones de almas, una cultura dotada de tendencias definidas y propias y una extensión territorial, la más rica y la más vasta de todas las que quedan sin explotar en el planeta! (...)

Ellos y nosotros (Norte y Sur) representamos las dos orientaciones capitales, las dos lenguas, las dos culturas del Nuevo Mundo. Urge, por lo mismo, estudiar la manera como deben de concurrir las dos fuerzas creadora de vida; urge buscar los medios de que estas dos culturas en vez de gastarse y agotarse en el conflicto se pongan de acuerdo y colaboren en el progreso. (...) No hay razón alguna para que no sea posible hacer en nuestro mundo lo que no ha podido hacerse

en Europa: convertir las diferencias en factor de progreso, en vez de que se resuelvan en rivalidad y conflicto.

Cap. IV, El pensamiento iberoamericano. Pp. 109-120

"Se ha dicho con frecuencia que no existe una filosofía iberoamericana. Confieso ser uno de los que han extremado la nota hasta el punto de afirmar que no solo no es posible, sino que no es deseable que aparezca una filosofía iberoamericana, dado que la filosofía, por definición propia, debe abarcar no una cultura, sino la universalidad de la cultura. Una filosofía nacional, en consecuencia, y aun una filosofía continental, tendría que parecer tan limitada que casi se haría indigna del nombre venerable. La vieja, la ilustre filosofía, amor de sabiduría, gusta de discurrir sobre los problemas humanos, sin preocuparse de las trabas y convenciones que todo organismo político impone al espíritu. Propiamente, pues, una filosofía no puede ser otra cosa que conocimiento y pasión de las cosas en general, con profundidad ciertamente y con eternidad, pero con cierto necesario despego de lo temporal y arbitrario. Sin embargo, es evidente que toda filosofía implica, por lo menos en parte, una manera de pensamiento que procede de la vida colectiva y en ella se arraiga. No importa que a veces se eleve por encima de la vida colectiva, no importa que una revelación súbita nos transporte a mil leguas de la conciencia social, nos levante por encima de toda medida: el pensamiento fatalmente mantendrá relación con su mundo, aun cuando solo sea para separarlo y salvarlo. Todo pueblo que aspira a dejar huella en la historia, toda nación que inicia una era propia, se ve obligada, por eso mismo, por exigencias de su desarrollo, a practicar una revaluación de todos los valores, y a levantar una edificación provisional o perenne de conceptos. Ninguna de las razas importantes escapa al deber de juzgar por si misma todos los preceptos heredados o importados para adaptarlos a su propio plan de cultura o para formularlos de nuevo si así lo dicta esa soberanía que palpita en la entraña de la vida que se levanta.

No podemos entonces eximirnos de ir definiendo una filosofía; es decir, una manera renovada y sincera de contemplar el universo. De tal inevitable contemplación, habrá de ir surgiendo, primero, el razonamiento que formula su metafísica; después, la práctica inspirada que consagra las leyes de la moral y en seguida la mística, en cuyo seno profundo germina el arte y se orienta la voluntad. Conviene precavernos, es claro, del peligro de formular un nacionalismo filosófico en vez de filosofar con los tesoros de la experiencia nacional. No es legítimo torcer los principios para que sirvan las exigencias más o menos pasajeras del nacionalismo; pero también es menester que sacudamos buena parte de esa ideología de descastados que hace un siglo padecemos. Filosofía de simios atentos al gesto, preocupados de la moda y del estilo, pero incapaces de advertir el sentido profundo del momento que atravesamos, generaciones que en arte y en pensamiento y aun en cuestiones de sensibilidad no nos atrevemos a soltar al viento la vibración del alma, no más atentos a la norma y temerosos de incurrir en censura o en caer en ridículo. ¡Pueril temor al ridículo que es en sí más ridículo que tal o cual desentono, como tenemos atados los modales y el pensamiento! ¡Y como todo esto nos ha hecho caer en el convencionalismo y en el adjetivo, patrimonios menguados de los que no osan manejar la idea y el suceso! El afán del corte elegante, aun con descuido de la esencia creadora; el ropaje antes que el ritmo de la emoción: he ahí la causa de toda esa literatura prestada, que con raras excepciones ha llenado nuestras revistas y no pocos de los libros que cristalizan nuestra literatura continental. Estilo elegante; es decir, estilo de cortesano. En efecto, el Señor crea, con el ademan, la regla; en tanto que el criado apenas se atreve a copiar.

Uno de los más favorables síntomas que es fácil advertir en el momento cultural de la América Latina es esa patente rebelión contra el convencionalismo y la copia y el afán cada día más notorio de prestar oído a lo que se dice más bien que a la manera como se dice. Escritores hay en el día que gozan de cierta fama, varios habemos que escribir mal y, sin embargo, se nos lee y aun se nos atiende. No es aventurado decir que hace veinte años nadie se hubiera ocupado de otra cosa que de señalarnos los yerros de sintaxis o los descuidos de la expresión.

Quizás hoy contamos con menos estilistas; pero no hay duda de que nos preocupa más el valor metafísico y el fondo humano del concepto. Cierto vocabulario, cierta sintaxis, pueden no bastar en un momento dado al pensamiento; de ahí que el pensamiento siempre se haya sentido autorizado a crear la ley, las formas y la sustancia de su expresión. El pensamiento iberoamericano parece entrar hoy francamente en esa vía libre de la fuerza que se manifiesta. Nuestra espiritualidad deja de ser atavío para convertirse en ritmo directo de nuestro desarrollo. Y no obstante que hoy sea más acentuado, no sería posible afirmar que la liberación se inicia en estos instantes, porque en seguida nos vendrían a la memoria páginas robustas como las de Sarmiento y las del Padre Mier, como las de Andrés Bello y las Montalvo. Pero es indudable que ahora se manifiesta con caracteres colectivos una manera de emancipación que es complemento indispensable de la autonomía política; la emancipación de nuestro pensamiento en la forma y en el fondo. En gran parte, la pobreza de la producción intelectual del primer siglo de nuestra vida independiente se debe a la timidez que nos tenía atentos al modelo y a la ingenuidad de ir a buscar emociones y estilos allí donde el espíritu ha producido cosas admirables sin duda, pero ya gastadas de contenido, pobres de ambiente o de todas maneras ajenas a nuestro momento espiritual: de ahí que nuestra literatura no corresponda, todavía el ambiente agrandado y esplendido de la América. Imaginad lo que hubiese sido Darío, el más grande de los nuestros, si al fin de sus años no se sale de su pisito parisiense para volver al sol y al viento de las montañas nativas. Poco quedaría de él, a mi juicio, si su poesía versallesca no hubiese sido superada por los *Cantos de Vida y esperanza*, por el halito de infinitud que palpita en sus creaciones mayores.

Se diría que no todos los órdenes, y, a pesar de las recaídas en la barbarie que todavía suelen ser frecuentes en algunos de nuestros países, corren por la América hispánica vigorosas corrientes de creación. Creación he dicho y no renovación, porque renacen los pueblos antiguos capaces de remozar una tradición perdida; pero nosotros apenas nacemos. En efecto, bien visto y hablando con toda verdad, casi no nos reconoce el europeo, ni nosotros nos reconocemos en él. Tampoco sería legítimo hablar de un retorno a lo indígena, retorno que,

aun suponiéndolo atinado, no sería posible porque no nos reconocemos en el indio, ni el indio nos reconoce a nosotros. La América española es de esta suerte lo nuevo por excelencia, novedad no solo de territorio, también de alma. Conciencia sin antepasados hasta donde es posible imaginar así una conciencia; conciencia que, por lo mismo, debe ser creadora, creadora y organizadora del aporte pasado, creadora y constructora del presente; iniciadora y preparadora del porvenir. ¡Que la enormidad de la tarea sea el mejor aliciente de las robustas voluntades! ¿A quién puede asombrar que en solo un siglo apenas comience tal raza a plantear su propio problema, a darse cuenta de su propia misión?

Procuremos, pues, comenzar por las raíces de lo que es, de lo que será el pensamiento iberoamericano. ¡Oh, reino el nuestro, reino de la perpetua improvisación, no por eso está menos sujeto al complejo de los designios cósmicos! Comenzaremos, naturalmente, por el pasado. El pasado es misterioso e ignoto, el pasado es indígena; la huella del alma roja aparece de súbito en las miradas, en el pensamiento, en el arte del continente. Flota todavía un aura peculiar. No importa que no se tenga la sangre azteca, no importa que desconozcamos la lengua, el que vive mucho tiempo, el nace en el altiplano de Anáhuac acaba por sentirse un poco azteca, a pesar de que no quedan casi las huellas físicas de la primitiva civilización. Lo mismo se ha afirmado del Norte americano de sangre sajona que se establece en los desiertos de Arizona y de nuevo México. Después de una larga permanencia, sus mismos rasgos físicos manifiestan reminiscencias del alma del piel roja. En todas partes hay el aura de la región: en el Nuevo Mundo, como en Europa, en España, como en Escocia y en Egipto y como en la India. Según las observaciones antropométricas, perdura un mismo tipo craneano en determinadas regiones, a pesar de los siglos: dolicocéfalos en Castilla y el Norte de Andalucía; braquicéfalos en Oviedo y Santander. En Italia y en Inglaterra se han señalado las mismas constates que se hacen patentes no solo en los rasgos físicos, también en la expresión artística y en el temperamento. Constancia de ciertos rasgos externos y coincidencia de determinadas particularidades espirituales como apegadas al ambiente físico. Afirmaremos que, en rigor, cada sitio de la tierra, cada ambiente se hace sentir en nuestra conciencia y la solicita y le demanda

expresión? Se diría que en cada conciencia la naturaleza pone su halito cargado de signos y mensajes. Pugna el ambiente y habla con las voces de sus criaturas, se vale de las criaturas para resolver sus más íntimas y sutiles necesidades de realización y de progreso: los anhelos de su transmutación en lo eterno. Puente es la conciencia, a tal punto que un paisaje que no ha sido pensado, que no ha sido gozado, es como un ser incompleto que no se ha consumado. Lo que no ha cristalizado en emoción o en imagen dentro de una conciencia o en la literatura y el arte, es una naturaleza que todavía no conquista su más alto fin. La tierra da plantas las plantas se aprieten en la lozana voluptuosidad de las selvas; las aguas escurran, circulen y fecunden las semillas, el viento pase y vuelva a pasar trasmitiendo gérmenes, buscando equilibrio al perpetuo temblor de las temperaturas; pero todo esto no basta y la naturaleza seguirá como inconclusa y anhelante hasta el momento en que el hombre fascinado con su belleza la toma en su corazón y la espiritualiza en su fantasía.

El parentesco del hombre con el medio se manifiesta entonces no solo en lo físico, también en lo espiritual. Eso mismo explica que tan pronto como el espíritu adquiere conciencia de su poder, nace el ahínco de desarrollarlo y el propósito de superar la imposición de lo físico. La acción y reacción de la tierra sobre el hombre se ejerce indiscutida en las primeras etapas de la vida. Sin duda nos sirvió en el pasado y nos sirve para penetrar mejor en la profundidad de nuestros orígenes. Probablemente ha sido útil que la humanidad se impregne de todas las auras particulares para expresarlas y expresarse en ellas, multiplicando de esta suerte las maneras de la conciencia; pero es menester que esta adhesión a la cuenca nativa y a la zona de la contemplación parcial no nos robe todo el poder.

Necesita el alma permearse en todas las auras fundamentales, pero con el fin de elevarse en seguida hasta el aura universal; por eso toda verdadera cultura es a la vez particularista, pluralista y sintética. De ahí que no podamos resignarnos nosotros, que no pueda conformarse el pensamiento latinoamericano con expresar nada más determinadas maneras espirituales exóticas y limitadas. Por ejemplo, si llegásemos a sentir lo indio, no nos preocupa mucho mantenerlo tal

y como lo vivieron los indios, ni siquiera procuraremos vivir atenidos a las influencias de nuestro ambiente.

Las leyes de adaptación de lo espiritual a lo físico que han regido el pasado no rigen en nuestros días, en que el pensamiento se comunica en breves instantes por la tierra y en que el hombre, mucho más nómada que en la antigüedad, ya rara vez se apega a un solo ambiente y si él lo hace no lo harán sus hijos. Los habitantes de los Estados Unidos se transportan constantemente de Oriente a Occidente, de Norte a Sur. El perfeccionamiento de las comunicaciones y la mayor comodidad de la vida permitirán traslados semejantes de verdaderas multitudes por todo el planeta. Se diría que comienza a romperse la antigua ley de las auras. Quizás de mucho vivirlas todas, va a nacer por fin la cabeza universal, la cabeza de todos los rumbos, que el hombre anda buscando desde el principio de las edades.

Recordemos todos estos factores en acción y tengámoslos en cuenta a la hora de formular las orientaciones del presente; pero insistamos antes un poco en las influencias del pasado, en las nociones que allá cada hombre en su conciencia, cada vez que hurga en la entraña remota de sus orígenes.

Todos sabéis cuan escasos son los datos que poseemos sobre la ideología indígena. Se ha culpado a los españoles de haber destruido documentos y construcciones; lo cierto es que cuando los españoles llegaron al continente la civilización autóctona se encontraba en completa decadencia; de otra manera ni hubiese sido posible la ya increíble hazaña de la conquista. Los aztecas vivían dentro de una cultura estimable para un pueblo bárbaro, pero ni el régimen de la tierra sometida a señoríos más absolutos que el feudalismo, ni el régimen político autocrático, ni los hábitos sanguinarios, les hubiesen permitido elevarse. La cultura incaica, degenerada también en despotismos rigurosos, limitada espiritual y materialmente, no hubiera podido salvar a las naciones del Sur. No había centros de cultura más importantes que los dos citados y ninguno de estos dos conservaba siquiera noticias de la gran cultura maya y quechua; cultura cuya importancia crece, a nuestra vista, a medida que los descubrimientos de los exploradores contemporáneos nos levantan un poco un velo que para incas y aztecas era todavía

más densa. No es posible, sin embargo, desconocer que hayan tenido o no comunicación con Europa o con África, las grandes ciudades, la prodigiosa arquitectura, el arte decorativo esplendido, el arreglo todo de las construcciones demuestra que, cuando los españoles llegaron a la América diciéndose portadores de la civilización, en realidad la civilización, o por lo menos una de la más grandes manifestaciones de la civilización humana, no solo se había manifestado, sino había ya pasado en la América. Y resulta sumamente curioso observar como este continente, que por tan nuevo hemos tenido, es en realidad tan antiguo, no solo conforme a las indicaciones de la geología, sino aun por las huellas del trabajo humano. Quizás no está remoto el día en que pueda afirmarse científicamente que, antes de que existiera Europa como región culta, ya habían florecido en Centro América y Yucatán, imperios y civilizaciones cuya arquitectura, por lo menos, nada tiene que envidiar y si en muchas cosas supera a la arquitectura propiamente europea. Por fortuna, la prueba de estas asombrosas afirmaciones comienzan a llegarnos en una época en que la cultura europea, a la cual pertenecemos, comienza a hacerse vieja y ya no padece la vanidad de las civilizaciones muy nuevas, la vanidad de creerse única, antecesora y fundadora de toda noción importante.

Nuestro criterio atraviesa por un periodo de madurez vigoroso que nos permite mirar que así como casi todas las bases fundamentales de la cultura europea proceden de Oriente, la religión y el arte, el arte claro y armonioso, griego románico y bizantino, así también lo europeo, con todo el aporte original que pueda contener, que quizás no es otro que la organización democrática de la familia y del Estado, con la invención del maquinismo, todo esto aún ligado con el aporte asiático que complementa nuestra cultura, no es más que acervo incompleto de la etapa transitoria del periodo preparatorio, precisamente de esta civilización continental americana, que ha llegado de Europa creyendo bastarse a sí misma, suponiendo que la tarea era solo ocupar la tierra con los prodigios de la invención de Europa, y se encuentra con que ya ha habido aquí antecedentes en la gran tarea de adaptar la naturaleza a los fines superiores del hombre.

Y sin darnos cuenta nos acercamos a la conclusión de que el continente que creíamos virgen posee tradición de cultura y hoy se convierte en una especie de plano de reunión. La cultura europea llega a la América varios siglos después de que habían desaparecido de aquí grandes culturas. He aquí la gran emoción de América; he aquí el desconcierto y asombro que en el ánimo de nuestros antecesores españoles debe haber causado el continente. Un desconcierto y un asombro que todavía a nosotros nos deja perplejos, casi irritados del absurdo de que las civilizaciones vayan y vengan sin siquiera reconocerse. Pero el hecho es que espiritualmente nuestra tierra no está vacía. El pensamiento remoto de las naciones que en ella vivieron flota en el viento, palpita en las selvas, fulgura en los ocasos magníficos del trópico, ocasos esplendentes de una rica y misteriosa eternidad.

Por las razones de su mismo origen, el pensamiento de la América latina no puede ser el mismo que el de la América del Norte. Allí la tarea consistió en ponerse a ligar la conciencia con la naturaleza vacía; entre nosotros, la conciencia se encuentra en un espacio lleno de presencias milenarias. La obra de los siglos tiembla muda, pero magnéticamente activa en nuestras zonas. Yo no sé si me expreso con la deseada claridad; pero el caso de los poetas quizás nos sirva para entendernos mejor. Si comparamos el abrazo dionisiaco, la profunda y masculina compenetración de Walt Whitman con su naturaleza; si cotejamos con los fulgores dispersos, con el atisbo cósmico de Rubén Darío, tendremos que reconocer que con ser tan grande nuestro poeta se murió sin escribir el poema de nuestro continente. Y todo porque, como ya hemos dicho, esto no es la pizarra lavada donde el primero que llega escribe, sino la confusión de los mensajes, el dédalo de las tradiciones y las influencias, tejido de eternidad que suele envolvernos y aprisionarnos la fantasía, haciéndola caer en la mera descripción emocionada, dejándola en lo más hondo, la creencia de que el misterio estuvo a punto de hablar. Esoterismo, ¿dónde está tu clave? Misticismo, ¿hablará alguna vez con signos más claros que el radioso y catastrófico, deslumbrador, pero simulado y desconcertante, allegro triunfal de los crepúsculos?

En esto como en lo demás, la novedad y la eternidad de la tarea explican fácilmente que lo hispanoindígena no haya producido hasta hoy más que buenos poetas, pero todavía ninguna de esas cumbres que señalan etapas de la conciencia universal.

Una serie de tanteos ha sido nuestro pensamiento, tanteos para explorar el ambiente, para descifrar la tradición, para orientar la marcha del espíritu. Tanteos y conflictos porque hubo necesidad de adaptar unas a otras maneras de pensar disímiles y opuestas. Una de las más curiosas soluciones es, por ejemplo, el sincretismo casi instintivo que se opera entre las viejas religiones indígenas y la teología católica importada por los misioneros. Perdura durante mucho tiempo después de la conquista, y como reacción contra el ardor religioso combativo del castellano, una especie de tradición indígena esotérica que aun aceptando las exterioridades del culto cristiano mantiene cierta profunda corriente religiosa local. Con la imperfección inherente a creencias que no llegaron a ser formuladas metódicamente y por escrito, subsiste el vago animismo que todavía en México retoña esporádicamente en el mito oscuro del náhuatl. El nahualismo corresponde en el valle de México a la idea del doble y también a la creencia en el espíritu maligno que ronda por las noches amenazando con las calamidades y la muerte. Los genios del mal eran numerosos en la mitología indígena, como corresponde a toda era sombría de dolor y de esclavitud de los hombres; por desgracia, los encomenderos de España no eran a propósito para disipar las sombras del nahualismo que todavía pesan sobre la gleba de los campos. El cristianismo, que predicaba amor y prometía venturas, debe haber parecido a los indios como un lejano e increíble mito. Acaso aun en nuestros días, ¿no parece quimérico y distante del sublime ensueño?

La fusión de los conceptos y las supersticiones se produjo, sin embargo, en la misma forma curiosa y abigarrada que observamos en la decoración y en la arquitectura de los templos del estilo churriguera mexicano; estilo que ya hemos señalado como de los pocos nuevos que la humanidad ha creado después del bizantino y del gótico y que debe, sin duda, al aporte inconsciente del artista indígena gran parte de su profundo encanto.

A partir de la conquista actúan en el continente hispánico dos corrientes de pensamiento: la mística del catolicismo español, intolerante pero sincero y fervoroso, y el idealismo pragmático de los conquistadores".

PEDRO HENRIQUEZ UREÑA

Santo Domingo, 1884-1946

Extraído de: **Europa-América Latina**, Buenos Aires, 1937.

Pp. 183-187

La América española y su originalidad:

"Al hablar de la participación de América Española en la cultura intelectual del Occidente es necesario partir de hechos geográficos, sociales y políticos.

Desde luego la situación geográfica: la América española está a gran distancia de Europa: a distancia mayor sólo se hallan, dentro de la civilización occidental, los dominios ingleses de Australia y Nueva Zelandia.

Las naciones de nuestra América, aun las superiores en población y territorio, no alcanzan todavía importancia política y económica suficiente para que el mundo se pregunte cuál es el espíritu que las anima, cuál es su personalidad real. Si a Europa le interesan los Estados Unidos desde su origen como fenómeno político singular, como ensayo de democracia moderna, no le interesó su vida intelectual hasta mediados del siglo XIX; es entonces cuando Baudelaire descubre a Poe.

Finalmente, mientras los Estados Unidos fundaron su civilización sobre bases de población europea, porque allí no hubo mezcla con la indígena, ni tenía importancia numérica dominante la de origen africano, en la América española la población indígena ha sido siempre muy numerosa, la más numerosa durante tres siglos: sólo en el siglo XIX comienza el predominio cuantitativo de la población de origen europeo. Ninguna inferioridad del indígena ha sido estorbo a la difusión de la cultura de tipo occidental; sólo con grave ignorancia histórica se pretendería desdeñar al indio, creador de grandes civilizaciones, en nombre de la teoría de las diferencias de capacidad entre las razas humanas, teoría que por su falta de fundamento científico podríamos

dejar desvanecerse como pueril supervivencia de las vanidades de tribu si no hubiera que combatirla como maligno pretexto de dominación. Baste recordar cómo Spengler, en 1930, tardío defensor de la derrotada mística de las razas, en 1918 contaba entre las grandes culturas de la historia, junto a la europea clásica y la europea moderna, junto a la china y la egipcia, la indígena de México y el Perú. No hay incapacidad, pero la conquista decapitó la cultura del indio destruyendo sus formas superiores (ni siquiera se conservó el arte de leer y escribir los jeroglíficos aztecas), respetando sólo las formas populares y familiares. Como la población indígena, numerosa y diseminada en exceso, sólo en mínima porción pudo quedar íntegramente incorporada a la civilización de tipo europeo, nada llenó para el indio el lugar que ocupaban aquellas formas superiores de su cultura autóctona.

El indígena que conserva su cultura arcaica produce extraordinaria variedad de cosas: en piedra, en barro, en madera, en frutos, en fibras, en lanas, en plumas. Y no sólo produce: crea. En los mercados humildes de México, de Guatemala, del Ecuador, del Perú, de Bolivia, pueden adquirirse a bajo precio obras maestras, equilibradas en su estructura, infalibles en la calidad y armonía de los colores. La creación indígena popular nace perfecta, porque brota del suelo fértil de la tradición y recibe aire vivificador del estímulo y la comprensión de todos, como en la Grecia antigua o en la Europa medieval.

En la zona de cultura europea de la América española falta riqueza de suelo y ambiente como la que nutre las creaciones arcaicas del indígena. Nuestra América se expresará plenamente en formas modernas cuando haya entre nosotros densidad de cultura moderna. Y cuando hayamos acertado a conservar la memoria de los esfuerzos del pasado, dándole solidez de tradición.

Venciendo la pobreza de los apoyos que da el medio, dominando el desaliento de la soledad, creándose ocios fugaces de contemplación dentro de nuestra vida de cargas y azares, nuestro esfuerzo ha alcanzado expresión en obras significativas: cuando se las conozca universalmente, porque haya ascendido la función de la América española en el mundo, se las contará como obras esenciales.

Ante todo, el maravilloso florecimiento de las artes plásticas en la época colonial, y particularmente de la arquitectura, que después de iniciarse en construcciones de tipo ojival bajo la dirección de maestros europeos adoptó sucesivamente todas las formas modernas y desarrolló caracteres propios, hasta culminar en grandes obras de estilo barroco. De las ocho obras maestras de la arquitectura barroca en el mundo, dice Sacheverell Sitwel, el poeta arquitecto, cuatro están en México: el sagrario Metropolitano, el templo conventual de Tepozotán, la iglesia parroquial de Tasco, Santa Rosa de Querétaro. El barroco de América difiere del barroco de España en su sentido de la estructura, cuyas líneas fundamentales persisten dominadoras bajo profusión ornamental: compárese el Sagrario de México con el Transparente de la Catedral de Toledo. Y el Barroco de América no se limitó a su propio territorio nativo: en el siglo XVIII refluyó sobre España.

Ahora encontramos otro movimiento artístico que se desborda de nuestros límites territoriales: la restauración de la pintura mural, con los mexicanos Rivera y Orozco, acompañada de extensa producción de pinturas al óleo, en que participan de modo sorprendente los niños. La fe religiosa dio aliento de vida perdurable a las artes coloniales: la fe en el bien social se lo da a este arte nuevo de México. Entretanto, la abundancia de pintura y escultura en el Rio de la Plata está anunciando la madurez que ha de seguir a la inquietud; se definen personalidades y –signo interesante– entre las mujeres tanto como entre los hombres.

En la música y la danza se conoce el hecho, pero no su historia. América recibe los cantares y los bailes de España pero los transforma, los convierte en cosas nuevas, en cosa suya. ¿Cuándo? ¿Cómo? Se perdieron los eslabones. Sólo sabemos que desde fines del del siglo XVI, como ahora en el XX, iban danzas de América a España: el cachupino, la gayamba, el retumbo, el zambapalo, el zarandillo, la chacona, que se alza en forma clásica en Bach y en Rameau. Así modernamente, la habanera en Bizet, en Gade, en Ravel.

En las letras, desde el siglo XVI hay una corriente de creación auténtica dentro de la producción copiosa: en el Inca Garcilaso, gran pintor de la tierra del Perú y de su civilización, que los escépticos creyeron invención novelesca, narrador gravemente patético de la conquista

y de las discordias entre los conquistadores; en Juan Ruiz de Alarcón, el eticista del teatro español, disidente fundador de la comedia moral en medio del lozano mundo de pura poesía dramática de Lope de Vega y Tirso de Molina (...); en Bernardo de Valbuena, poeta de luz y de pompa, que a los tipos de literatura barroca de nuestro idioma añade uno nuevo y deslumbrante, el barroco de América, Sor Juana de la Cruz, alma indomable, insaciable en el saber y en la virtud activa, cuya calidad extraña se nos revela en unos cuantos rasgos de poesía y en su carta autobiográfica.

Todavía procede de los tiempos coloniales, inaugurando los nuevos, Andrés Bello, espíritu filosófico que renovó cuanto tocó, desde la gramática del idioma, en él por primera vez autónoma, hasta la historia de la epopeya y el romance en castilla, donde dejó "aquella marca de genio que hasta en los trabajos de erudición cabe", según opinión de Menéndez Pelayo, y a la vez poeta que inicia, con nuestro Heredia hispánico, la conquista de nuestro paisaje.

Después, a lo largo de los últimos cien años, altas figuras sobre la pirámide de una multitud de escritores, Sarmiento, Montalvo, Hostos, Martí, Rodó, Darío.

Desde el momento de la independencia política, la América española aspira a la independencia espiritual, enuncia y repite el programa de generación en generación, desde Bello hasta la vanguardia de hoy. La larga época romántica, opulenta de esperanzas realizó pocas: quedan el *Facundo*, honda visión de nuestro drama político, los *Recuerdos de provincia*, reconstrucción de pasado que se desvanece, los *Viajes* de Sarmiento, genial en todo, la poesía de asuntos criollos, desde los cuadros geórgicos de Gutiérrez González hasta las gestas ásperamente vigorosas de *Martín Fierro*, las miniaturas coloniales de Ricardo Palma; páginas magníficas de Montalvo, de Hostos, de Varona, de Sierra, donde se pelea el duelo entre el pensamiento y la vida de América".

Extraído de: **PASADO Y PRESENTE**
(La Nación, Buenos Aires, 25 de febrero de 1945).

"La cultura colonial, descubrimos ahora, no fue mero trasplante de Europa, como ingenuamente se suponía, sino en gran parte obra de fusión, fusión de cosas europeas y cosas indígenas. De eso se ha hablado y no poco, a propósito de la arquitectura: de cómo la mano y el espíritu del obrero indio modificaban los ornamentos y hasta la composición. No hace mucho, José Moreno Villa, el original y acre poeta español, que es justamente crítico de las artes muy perspicaz, ha descrito procesos semejantes en la escultura, y hasta ha buscado para sus formas mixtas el nombre de *tequitqui*, que equivaldría en la vida mexicana al término *mudéjar* con que se designa el arte de los musulmanes que vivían en tierra de cristianos.

La fusión no abarca sólo las artes: es ubicua. En lo importante y ostensible se impuso el modelo de Europa; en lo domestico y cotidiano se conservaron muchas tradiciones autóctonas. Eso, desde luego, en zonas donde la población europea se asentó sobre amplio sustrato indio, no en lugares como el litoral argentino, donde era escaso, y donde además las olas y avenidas de la inmigración a la larga diluyeron aquella escasez. Las grandes civilizaciones de México y del Perú fueron decapitadas; la conquista hizo desaparecer sus formas superiores: religión, astronomía, artes plásticas, poesía, escritura, enseñanza. De esas civilizaciones persistió sólo la parte casera y menuda; de las culturas rudimentarias, en cambio, persistió la mayor parte de las formas.

Así, en las ciudades, mientras se construían casas, palacios, fortalezas, templos, a estilo de los países del Mediterráneo, se mantenía la choza nativa: el bohío de las Antillas, el jacal de México, el rancho de la América del Sur. En Cuba, se ha dicho al hacer la historia de la arquitectura local, el siglo XVI fue el siglo del bohío. En unos bohíos, antes de que se edificara su convento de estilo isabelino, vivían los padres predicadores en la ciudad de Santo Domingo cuando en 1510 inician la campaña en defensa de los indios. Fray Alonso de Cabrera, el predicador que tuvo imaginación de novelista, hablando en la corte de Madrid decía que Jesús había nacido "en un bohío": la palabra la llevó

de la Hispaniola, donde se dice que había pronunciado sus primeros sermones. Y el rancho, el bohío, el jacal, existen todavía, si no en la ciudades, sí en los pueblos pequeños y en los campos".

Extraído de: **FILOSOFÍA Y ORIGINALIDAD**
(Sur, Buenos Aires, septiembre de 1936, N. 4).

"No digo, no creo, que en el pensamiento filosófico haya tantas divergencias, ni menos tantas originalidades. Pero sí digo, sí creo, que lo interesante para estudiar no es la semejanza: en la divergencia. Si comenzamos declarando que en nuestra América no existen ideas originales ¿podemos esperar que al lector europeo le interese nuestro panorama de luces reflejas?

En la época independiente, nuestra filosofía, pobre y todo, no se reduce a simple reflejo de Europa. Ideas filosóficas originales... ¿Son necesariamente sistemas vastos, como la *Ética* o las *Críticas*? ¿O invenciones sutiles, como las aporías o las mónadas? ¿No basta el acento personal, la actitud nueva? No falta, no ha faltado originalidad en nuestra América. La tenemos a veces con exceso: casos como el dosamantismo, ahora recordado sólo en el ingenioso pero cortés comentario de Valera, se repiten todavía.

En nuestra América el pensador no ha sido especialista enclaustrado, sino hombre del ágora, como los filósofos griegos, compelido a crearse doctrinas en cuyo rigor debe vivir, pelear y morir: su pensamiento va urdido con la trama de su existencia. De la estirpe de Sócrates, la estirpe apostólica, son José de la Cruz Caballero, Eugenio María Hostos. De la estirpe de Aristóteles, la estirpe enciclopédica, es Andrés Bello. El maestro ha sido en América honda realidad moral y alta función social. Por eso hay fuerza de vida y acento personal en las obras de nuestros pensadores. Recorriendo con sentido vital el panorama de nuestro pensamiento, se descubren notas singulares: en Bello, a cuya *Filosofía del entendimiento* dedica páginas magistrales Menéndez Pelayo –admirable crítico de filosofía como de literatura– señalando su 'verdadera originalidad' y su libre adaptación, con divergencias constantes, de doctrinas inglesas y escocesas; en Hostos, a la verdad

no muy gran lector de los pensadores positivistas, de quienes aceptó la fe en las ciencias de la naturaleza y la esperanza de una ciencia de la sociedad, subordinándolas a su romántica interpretación ética del universo, especialmente en su *Moral social* y en sus dos grandes discursos para investiduras de maestros y maestras; en los agudos aforismos de Luz; en las escépticas reflexiones de Varona; en la *ética del devenir*, de Rodó, a quien sólo el superficial hallará superficial; en la *lógica viva*, de Vaz Ferreira; en la *libertad creadora*, de Korn; en la teoría del acto desinteresado, de Vasconcelos; en la doctrina de la existencia como economía, como desinterés y como caridad, de Antonio Caso. No son ellos simples comentadores eruditos: son pensadores activos, a quienes las urgencias del ambiente no dejan desarrollar todas las consecuencias intelectuales de sus doctrinas, pero que las viven dramáticamente.

¿De dónde, entonces, la actitud humilde que nos hace presentarnos encogidos ante Europa, mendigando su atención –contradictoriamente– hacia cosas que declaramos no la merecen, ya que las pintamos como débiles reflejos? Hablando de nuestra literatura ante europeos, hasta hace poco, le presentábamos a Rubén Darío como discípulo, no ya de Bodelaire o de Verlaine, sino de Samain o de Rodenbach, poetas inferiores al nuestro. Preocupación de inferioridad, desde luego. Pero hay más: el desarrollo político y económico de la América española no alcanza todavía a darle importancia ante el mundo, importancia que incite a investigar cuál es el pensamiento que mueve este hormiguero en marcha. Así nuestro pensamiento no refluye sobre el pensamiento del mundo: cuando se recoge en sí, se siente cuerpo sin sombra, voz sin eco, aislado en el confín extremo, la última Thule de la civilización occidental. De esta manera angustia solitaria sólo saldremos mediante el esfuerzo total que levante a estos pueblos a la altura de sus esperanzas y de sus promesas.

El trabajo de Aníbal Sánchez –magnífica exposición de las corrientes que la influencia filosófica de Europa provoca en nuestra América– revela que él podría emprender el estudio de todo lo que hay de realmente nuevo y personal en nuestros pensadores. Su percepción aguda, su don de presentar las ideas en acción, su extensa cultura, sus virtudes de expresión, lo señalan para la tarea".

ARTURO USLAR PIETRI

Venezuela, 1906-2001

Extraído de: **Ensayos sobre el Nuevo Mundo**,
Ed. Tecnos, Madrid, 2002.

El mestizaje y el Nuevo Mundo

Pp. 49-60

"Desde el siglo XVIII, por lo menos, la preocupación dominante en la mente de los hispanoamericanos ha sido la de la propia identidad. Todos los que han dirigido su mirada, con alguna detención, al panorama de esos pueblos han coincidido, en alguna forma, en señalar ese rasgo. Se ha llegado a hablar de una angustia ontológica del criollo, buscándose a sí mismo sin tregua, entre contradictorias herencias y disímiles parentescos, a ratos sintiéndose desterrado en su propia tierra, a ratos actuando como conquistador de ella, con una fluida noción de que todo es posible y nada está dado de manera definitiva y probada.

Sucesiva y hasta simultáneamente muchos hombres representativos de la América de lengua castellana y portuguesa creyeron ingenuamente, o pretendieron, ser lo que obviamente no eran ni podían ser. Hubo la hora de creerse hidalgos de Castilla, Como hubo más tarde la de imaginarse europeos en exilio en lucha desigual contra la barbarie nativa. Hubo quienes trataron con todas las fuerzas de su alma pareceres franceses, ingleses, alemanes y americanos del norte. Hubo más tarde quienes se creyeron indígenas y se dieron a reivindicar la plenitud de una civilización aborigen irrevocablemente interrumpida por la Conquista, y no faltaron tampoco, en ciertas regiones, quienes se sintieron posesos de un alma negra y trataron de resucitar un pasado africano.

Culturalmente no eran europeos, ni mucho menos podían ser indios o africanos.

América fue un hecho de extraordinaria novedad. Para advertirlo, basta leer el incrédulo asombro de los antiguos cronistas ante la desproporcionada magnitud del escenario geográfico. Frente a aquel inmenso rebano de cordilleras nevadas, ante los enormes ríos que les parecieron mares de agua dulce, ante las ilimitadas llanuras que hacían horizonte como el océano, en las impenetrables densidades selváticas en las que cabían todos los reinos de la cristiandad, se sintieron en presencia de otro mundo para el que no tenían parangón. La plaza de Tenochtitlán era mayor que la de Salamanca, descubrían frutas y alimentos desconocidos, hallaban un cerro entero de plata en Potosí, un jardín de oro en el Cuzco, y podían fácilmente creer que oían quejarse las sirenas en las aguas del Orinoco, o que topaban con el reino de las Amazonas, o que estaban a punto de llegar a la ciudad toda de oro del Rey Dorado.

La sola presencia avasalladora de ese medio natural fue bastante para cambiar las vidas y las actitudes de los hombres, pero hubo algo mucho más importante como fue la presencia y el contacto con los indígenas americanos. Se toparon con millones de hombre desconocidos, diseminados a todo lo largo del Continente, que habían alcanzado los más diversos grados de civilización, desde la muy alta de mayas, mexicanos e incas, hasta las elementales de agricultores, cazadores, y recolectores de las Antillas y de la costa Atlántica.

En cierto modo, la historia de las civilizaciones es la historia de los encuentros. Si algún pueblo hubiera podido permanecer indefinidamente aislado y encerrado en su tierra original, hubiera quedado en una suerte de prehistoria congelada. Fueron los grandes encuentros de pueblos diferentes por los más variados motivos los que han ocasionado los cambios, los avances creadores, los difíciles acomodamientos, las nuevas combinaciones, de los cuales ha surgido el proceso histérico de todas las civilizaciones.

Las zonas críticas de los encuentros han sido precisamente los grandes centros creadores e irradiadores de civilización. Grandes zonas de encrucijada y de encuentro conflictivo fueron la Mesopotamia, todo el mediterráneo oriental, Creta y Grecia. El inmediato resultado creador de esos encuentros fue el mestizaje cultural. Convivieron en

pugna, resistencia y sumisión, y mezclaron las creencias, las lenguas, las visiones y las técnicas. El mestizaje penetro hasta el Olimpo.

Mientras más se penetra en los orígenes griegos, mas surge la rica y todavía en gran parte inextricable variedad de estirpe, invasiones, migraciones, mezclas y aportes de muchas gentes venidas por las rutas guerreras de la masa continental y por las rutas piratas del Egeo, Guerra y piratería, conquista y comercio, navegaciones y colonizaciones fueron como los distintos hilos que tejieron el increíble tapiz de eso que más tarde hemos llamado el milagro griego. Ningún riesgo del tiempo de Pericles y menos aún del de Alejandro hubiera podido sentirse de pura casta y de no adulterada herencia cultural.

Este caso se repite a lo largo de la historia en todos los grandes centros creadores de civilización, no estrecha y mezquinamente como una mera consecuencia de la mezcla de sangres, sino como un poderoso fenómeno paralelo y distinto, lleno de vitalidad nueva y de posibilidad creadora. Gentes que podían no tener en sus venas mezcladas la sangre de los pueblos del encuentro, pero que llevaban en su espíritu la creadora confluencia de vertientes contrarias. Abraham fue sin duda un mestizo cultural, como lo fue también Moisés.

Roma es una de las más evidentes muestras de la originalidad creadora del mestizaje cultural. Todas las culturas del mundo conocido trajeron su aporte a ella.

La historia del Occidente cristiano es la del más extraordinario y aluvional experimento de mestizaje cultural. Las lenguas modernas son el archivo viviente y el mejor testimonio de esta caótica mezcla. Occidente se afirmó y creo su originalidad histórica sobre la empresa contradictoria de sus grandes mestizadores de culturas y creencias. Habría que mirar a esa luz la obra de los grandes mestizos creadores de la civilización occidental.

Como podemos entender a Carlo Magno de otra manera que como a uno de los más grandes mestizos culturales de la historia. Eso que algunos han querido llamar el <renacimiento carolingio> y que tienen en su personificación en el gran caudillo que personifico el desesperado ensayo de injerto en la vida germánica de la comunidad cristiana no es otra cosa que la combinación, muchas veces violenta y

a ratos sometida, de dos mundos culturales que muy poco tenían en común. Nada es más simbólico que mirar al caudillo bárbaro, con su lengua no reducida a letra, con su cohorte de jefes primitivos, coronarse emperador romano entre los latines del Papa y las fórmulas palatinas del difunto imperio.

Grandes creadores de mestizaje cultural fueron Federico II Hohenstaufen, Alfonso X de Castilla, los arquitectos del románico, los escultores del gótico, Dante, Cervantes, Shakespeare.

La historia de España ofrece acaso la más completa y convincente muestra del poder creador del mestizaje. Indígenas ibéricos, cartagineses, romanos, godos, cristianos, francos, moros, judíos contribuyeron a crear la extraordinaria personalidad de su alma compleja y poderosa. Toledo es una de las ciudades más mestizas de Occidente y acaso solo en ella pudo darse el fascinante caso de mestizaje cultural del Greco.

Palabras como mudéjar, mozárabe, muladí, romance, ladino, no son otra cosa que testimonios irrecusables de un vasto, largo y complicado proceso de mestizaje que tuvo por escenario y personajes la península Ibérica y sus gentes.

Por un absurdo y antihistórico concepto de pureza, los hispanoamericanos han tendido a mirar como una marca de inferioridad la condición de su mestizaje. Han llegado a creer que no hay otro mestizaje que el de la sangre y se han inhibido en buena parte para mirar y comprender lo más valioso y original de su propia condición.

Se miró el mestizaje como un indeseable rasgo de inferioridad. Se estaba bajo la influencia de las ideas de superioridad racial que empezaron a parecer en Europa desde el siglo XVIII y se afirmaron en el XIX con Gobineau, que dieron nacimiento a toda aquella banal literatura sobre la supremacía de los anglosajones y sobre la misión providencial y el fardo histórico del hombre blanco encargado de civilizar, dirigir y encaminar a sus inferiores hermanos de color. Se creó una especie de complejo de inferioridad y de pudor biológico ante el hecho del mestizaje sanguíneo. Se quería ocultar la huella de la sangre mezclada o hacerla olvidar ante los europeos, olvidándonos de que Europa era el fruto de las más increíbles mezcolanzas y de que el mestizaje de sangre podía ser un efecto, pero estaba lejos de ser la

única causa ni la única forma del mestizaje cultural. Lo verdaderamente importante y significativo fue el encuentro de hombres de distintas culturas en el sorprendente escenario de la América. Ese y no otro es el hecho definidor del Nuevo Mundo.

Es claro que en el hacer de América hubo mestizaje sanguíneo, amplio y continuo. Se mezclaron los españoles y portugueses con los indios y los negros. Esto tiene su innegable importancia desde el punto de vista antropológico y muy favorables aspectos desde el punto de vista político, pero el gran proceso creador del mestizaje americano no estuvo ni puede estar limitado al mero mestizaje sanguíneo. El mestizaje sanguíneo pudo ayudar a ello, en determinados tiempos y regiones, pero sería cerrar los ojos a lo más fecundo y característico de la realidad histórica y cultura, hablar del mestizaje americano como de un fenómeno racial limitado a ciertos países, clases sociales o épocas.

En el encuentro de españoles e indígenas hubo propósitos manifiestos que quedaron frustrados o adulterados por la historia. Los indígenas, en particular los de más alto grado de civilización, trataron de preservar y defender su existencia y su mundo. Su propósito obvio no era otro que expeler al invasor y mantener inalterado el sistema social y la cultura que les eran propios y levantar un muro alto y aislante contra la invasión europea. Si este propósito hubiera podido prosperar, contra toda la realidad del momento, América se hubiera convertido en una suerte de inmenso Tíbet. Por su parte, los españoles traían la decisión de convertir al indio en un cristiano de Castilla, en un labrador del Viejo Mundo, absorbido e incorporado totalmente en lengua, creencia, costumbres y mentalidad, para convertir a América en una descomunal Nueva España. Tampoco o lograron. La crónica de la población recoge los fallidos esfuerzos, los desesperanzados fracasos de esa tentativa imposible.

Los testimonios que recogieron fray Bernardino de Sahagún y otros narradores entre los indígenas mexicanos revelan la magnitud del encuentro desde el punto de vista del indio. Desde aquellos desconocidos <cerros o torres> que les parecían las embarcaciones españolas, hasta aquellos <ciervos que traen en sus lomos a los hombres. Con sus cotas de algodón, con sus escudos de cuero, con sus lanzas de

hierro>, hay el encuentro extraordinariamente simbólico de la pequeña hueste de Cortés, armada, compacta y resuelta, con los emplumados y ceremoniales magos y hechiceros de Moctezuma, enviados para sus exorcismos los embrujaran, detuvieran y desviaran. O aquellas palabras que el jefe mexicano le dirige al capitán castellano: <Tú has venido entre nubes, entre nieblas. Como que esto era lo que nos habían dejado dicho los reyes, los que rigieron, los que gobernaron tu ciudad: Que habrías de instalarte en tu asiento, en tu sitial, que habrías de venir acá.>

Lo que vino a realizarse en América no fe ni la permanencia del mundo indígena, ni la prolongación de Europa. Lo que ocurrió fue otra cosa y por eso fue Nuevo Mundo desde el comienzo. El mestizaje comenzó de inmediato por la lengua, por la cocina, por las costumbres. Entraron las nuevas palabras, los nuevos alimentos, los nuevos usos. Podría ser ejemplo de esa viva confluencia creadora aquella casa del capitán Garcilaso de la Vega en el Cuzco recién conquistado. En un ala de la edificación estaba el capitán con sus compañeros, con sus frailes y sus escribanos, metido en el viejo y agrietado pellejo de lo hispánico, y en la otra, opuesta, estaba la Ñusta Isabel, con sus parientes incaicos, comentando en quechua el perdido esplendor de los viejos tiempos. El niño que iba a ser el Inca Garcilaso Iba y venía de una a otra ala como la devanadera que tejía la tela del nuevo destino.

Los *Comentarios reales* son el conmovedor esfuerzo de toma de conciencia del hombre nuevo en la nueva situación de América. Pugnan por acomodarse en su espíritu las contrarias lealtades impuestas desde afuera. Quiere ser un cristiano viejo de Castilla, pero también al mismo tiempo, no quiere dejar morir el esplendor del pasado incaico. Un libro semejante no lo podía escribir ni un castellano puro, ni un indio puro. La es una visión castellana del indio como algunos textos mexicanos, que ha recogido Garibay, son una visión únicamente indígena de la presencia del conquistador. En el Inca Garcilaso, por el contrario, lo que hay es la confluencia y el encuentro.

En aquellas villas de Indias, en las que dos viejas y ajenas formas de vida se ponían en difícil y oscuro contacto para crear un nuevo hecho, nada queda intacto y todo sufre diversos grados de alteración. A veces la iglesia católica se alza sobre el templo indígena, las técni-

cas y el *tempo* del trabajo artesanal y agrícola se alteran. Entran a los telares otras manos y otros trasuntos de patrones. El habla se divierte del tiempo y la ocasión de España y se arremansa en una más lenta evolución que incorpora voces y nombres que los indios hablan puesto a las cosas de su tierra. El <vosotros> no llega a sustituir al <vuestra mercedes>. Nombres de pájaros, de frutas, de fieras de lugares entran en el torrente de la lengua. Los pintores, los albañiles, los escultores y talladores introducen elementos espurios y maneras no usuales en la factura de sus obras. Todo el llamado <barroco de Indias> no es sino el reflejo de ese mestizaje cultural que se hace por flujo aluvional y por lento acomodamiento en tres largos siglos.

Se combinaron reminiscencias y rasgos del gótico, del románico y del plateresco, dentro de la gran capacidad de absorción del barroco. El historiador de arte Pal Kelemen (*Baroque and Rococó in Latín América*) ha podido afirmar: <El arte colonial de la América Hispánica está lejos de ser un mero trasplante de formas españolas en un nuevo mundo: se formó de la unión de dos civilizaciones que en muchos aspectos eran antitéticas. Factores no europeos entraron en juego. Quedaron incorporadas las preferencias del indio, su característico sentido de la forma y el color, el peso de su herencia propia, que sirvieron para modular y matizar el estilo importado. Además el escenario físico diferente contribuyo a una nueva expresión>.

Se podría hacer el largo y ejemplar itinerario de los monumentos plásticos del mestizaje: desde la iglesia de San Vicente del Cuzco hasta el Santuario de Ocotlán en México, pasando por las viejas casas de Buenos Aires, por las capillas de Ouro Preto, por las espadañas de las iglesias de aldea en Chillán, en Arequipa, en Popayán, en Coro o en Antigua. Tampoco eran iguales a las de Europa las gentes que iban a orar en esos templos. Venían de hablar y tratar con indios y con negros, en sus creencias, en sus palabras y en sus cantos había elementos anteriores a la Conquista y otros traídos de África. Todo un mundo de superstición terrígena convivía con el escueto catecismo de los misioneros.

Fuera de lo más externo de la devoción y de la enseñanza, todo era distinto y nuevo. Las consejas españolas se habían mezclado con las tradiciones indígenas. La lengua que había llegado a ser tan escueta

y eficaz en *Lazarillo*, tiende en América a ser juego de adorno y gracia. Se la oye resonar y cambiar de colores como un gran juguete. Se la recarga y pule como una joya de parada.

Las letras mismas sufren cambios de estilo, de objeto y de género. Aunque pasan novelistas, y de algunos tan grandes como Matero Alemán, no pasa la novela a la nueva tierra. Tampoco pasa en su esplendor la comedia del Siglo de Oro. Hay como una regresión a viejos estados de alma y a modos que y habían sido olvidados. Resucita la crónica y la corografía, la poesía narrativa toma el lugar del lirismo italianizante, de la comedia se regresa al auto de fe y al misterio medieval. De la tendencia a lo más simple y directo de la literatura castellana, se pasa al gusto por lo más elaborado y artístico, del realismo popular en letras y artes a la estilización, al arcaísmo y al preciosismo. Hay como una intemporalidad provocada por el fenómeno del mestizaje.

Quienes observan la historia cultural de la América Hispánica optan de inmediato ese rasgo de coexistencia simultánea de herencias y de influencias que la distinguen de la sucesión lineal de épocas y escuelas que caracterizan al mundo occidental desde el fin de la Edad Media.

Es un crecer por accesión y por incorporación aluvional que le da ese carácter de impureza que hace tan difícil clasificar con membretes de la preceptiva europea monumentos, autores y épocas de la creación cultural latinoamericana. José Moreno Villa (*Lo mexicano*) lo ha observado al estudiar el arte colonial mexicano y ha dicho textualmente: <Las artes o modos artísticos son aquí de aluvión, es decir, que no obedecen a un proceso interno evolutivo como en Europa>.

La verdad es que es un proceso de formación que corresponde a un tiempo biológico distinto del que alcanzo Europa después del Renacimiento, cuando su gran época de mestizaje creador comenzaba a cerrarse. Unificada la herencia cultural europea comenzó un tiempo de dominante evolución lineal interna, mientras que en América se abría un nuevo tiempo caótico de mestizaje.

Esa conciencia de individualidad distinta, creada por las circunstancias distintas y por las herencias contradictorias, la advierten pronto las grandes personalidades del pensamiento.

Los europeos del tiempo de Buffon, de De Paw y de Raynal llegaron a pensar que la América pertenecía a otra edad del planeta y que en ella el clima no solo creaba seres y condiciones de vida diferentes, sino que provocaba un cambio profundo en las características de la especia humana, tal como la habían conocido los europeos. Se habló de la precocidad y de la prematura senectud de los americanos.

La gente americana rechazó estas simplezas llenas del candor seudocientífico de la Ilustración, pero en cambio nunca dejó de sentir sus profundas y constantes diferencias con los europeos.

Simón Bolívar había concebido la Independencia de la América Hispana como la consecuencia del hecho de existir una personalidad historia diferente con un destino distinto al de Europa. En su extraordinario Discurso al Congreso de Angostura, en 1819, hace lo que podemos llamar la proclamación solemne de los derechos históricos del mestizaje americano. Dice: < [...] no somos europeos, no somos indios, sino una especia media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derecho, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así nuestro caso es el más extraordinario y complicado>. Cuatro años antes, en Jamaica, ya había formulado el mismo pensamiento: <Nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias aunque, en cierto modo, viejo en los usos de la sociedad civil>.

Ese <pequeño género humano> era la única base para la pretensión a un destino histórico para la América Latina. Un hombre tan culto, tan europeo, tan universal como Andrés Bello piensa que ha llegado la hora de que su América exprese su propia personalidad, en una lengua común pero no subordinada, con temas propios y con una visión de comienzos de nuevo tiempo. Piensa en una oportunidad romana y virgiliana para el Nuevo Mundo. Reemprender la aventura del hombre con una nueva voz y un nuevo aliento. Ha terminado el imperio español, pero no tiene por qué comenzar un tiempo oscuro de incomunicación y decadencia. Es el tiempo para que se manifiesta la nueva personalidad de América de <Occidente hija postrera>. (...)

El modernismo no es un episodio aislado, su voluntad de mezcla y de incorporación aluvional sigue activa en el desarrollo ulterior de la literatura de la América Hispana. Las grandes novelas americanas de la tercera década del siglo expresan esa impureza receptiva en su poderosa combinación de realismo, costumbrismo, simbología, forma épica y trasfondo mágico. ¿A qué época o a que escuela europea podrían asimilarse Gallegos, Güiraldes, Rivera, Azuela? La poesía de Gabriela Mistral es una trémula confluencia de tiempos y modos. El aire barroco que mueve las frases de Asturias y Carpentier está mezclado con elementos románticos, con sabiduría surrealista y con la atracción por la magia de los pueblos primitivos. Un libro como *Los pasos perdidos*, o como *El señor presidente* refleja, en el más mestizo lenguaje creador, el mestizaje original y profundo del Nuevo Mundo. Jorge Luis Borges, es el más refinado manipulador de la vocación y de los elementos del mestizaje cultural. La torrencial voracidad transformadora y caótica de Pablo Neruda tiene sus raíces y su razón en el poderoso fenómeno del mestizaje americano.

No solo hay una vocación de superponer influencias y escuelas sino que, además, hay una deformadora capacidad de asimilar y desnaturalizar las influencias, que no es otra cosa que la avasallante consecuencia cultural del hecho americano. (...)

La gran época creadora del mestizaje en Europa ha terminado desde hace mucho tiempo. Los mitos de su superioridad racial, del pasado histórico, de la pureza de la herencia nacional actuaron como frenos y diques empobrecedores. Tal vez el romanticismo es la última tentativa mayor por volver a descubrir la veta del mestizaje cultural, En las artes plásticas, acaso los cubistas, con su importación de la escultura negra, intentaron la aventura de sacar el arte de Occidente del camino de abstracción y de pureza al que fatalmente iban a caer.

En cambio, la América Hispana es tal vez la única gran zona abierta en el mundo actual al proceso del mestizaje cultural creador. En lugar de mirar esa característica extraordinaria como una marca de atraso o de inferioridad, hay que considerarla como la más afortunada y favorable circunstancia para que se afirme y extienda la vocación

de ¿nuevo Mundo que ha estado asociada desde el inicio al destino americano.

Es sobre la base de ese mestizaje fecundo y poderoso donde puede afirmarse la personalidad de la América Hispana, su originalidad y su tarea creadora. Con todo lo que le llega del pasado y del presente, puede la América Hispana definir un nuevo tiempo, un nuevo rumbo y un nuevo lenguaje para la expresión del hombre, sin forzar ni adulterar lo más constante y valioso de su ser colectivo que es su aptitud para el mestizaje viviente y creador.

Está ella ahora abierta y lista para recibir y transformaren una gran tentativa de unidad y síntesis el presente vivo de sus múltiples herencias y para realizar, en la víspera del siglo XXI, una hazaña de renovación y renacimiento cultural similar al que en su tiempo hizo Roma o hizo Occidente.

Su vocación y su oportunidad es la de realizar la nueva etapa de mestizaje cultural que va a ser la de su hora en la historia de la cultura. Todo lo que se aparte de eso será desviar a la América Latina de su vía natural y negarle su destino manifiesto, que no es otro que el de realizar en plenitud la promesa de los Garcilaso, de los Bolívar, de los Darío, de los constructores de catedrales, para la obra de un Nuevo Mundo".

¿Existe América Latina?

Pp. 85-102

"¿Existe la América Latina? ¿Existe un hombre latinoamericano? ¿Existe una condición latinoamericana? ¿Existe una situación a partir de la cual podamos presentarnos ante el mundo y dialogar con el mundo? Esta preocupación es vieja, es ardua y ha atormentado el alma de los hispanoamericanos, por tres o cuatro siglos, desde toda la historia, desde el primer momento de la conquista.

Toda la historia de América Latina ha sido una historia de toma de conciencia, de definición de posiciones, una búsqueda hacia afuera y hacia adentro y esta búsqueda ha sido muchas veces frustrante y ha sido difícil y los resultados no han dejado de ser muchas veces contradictorios. De modo que si algo podría caracterizar el latinoamericano en

el escenario del mundo, es esa situación un poco hamletiana de estarse preguntando todo el tiempo: ¿Quién soy? ¿Qué soy? ¿Qué puedo hacer? ¿Cuál es mi situación frente a toda esa gente que me rodea?

Esa interrogante, esa especia de angustia ontológica, ha condicionado la situación hispanoamericana y es precisamente una de sus raíces. ¿Por qué preguntamos tanto que somos? Es curioso, esa pregunta no se la hacen los africanos, no se la hacen los asiáticos –por lo menos en el grado angustioso en que nos la hacemos nosotros–, no se la hacen los americanos del norte. Todos ellos parecen estar seguros de lo que son. Tener un adquirido básico desde el cual contemplan el mundo y comercian con él. Nosotros estamos constantemente revisando ese piso sobre el que estamos y poniéndolo en duda y descubriéndolo.

De modo que esta característica complica el problema. Yo pienso que nos ha hecho mucho daño y nos sigue haciendo mucho daño la carga de visión foránea que ponemos sobre lo nuestro. No quiero con esto decir que debamos aislarnos de la ciencia mundial o de las doctrinas universales. Pero si pienso que habría que hacer un gran esfuerzo para lanzar sobre este mundo, que llamamos la América Latina, una mirada lo más desprevenida posible, en el buen sentido de la palabra, lo más cándida posible, para llegar a mirar lo que es más difícil de mirar, que es lo obvio. Lo obvio es lo que no vemos nunca. Lo obvio es lo que no percibimos casi, porque lo que percibimos es lo extraño, porque lo que percibimos es lo inusitado, porque lo que percibimos es lo anómalo.

De modo que ese esfuerzo por vernos, creo que es el primero que tendríamos que hacer. Y mucho me complació haber oído ayer en las exposiciones de muchos de mis ilustres antecesores en este sitio, una especia de deseo de regresar a una contemplación de lo latinoamericano, descargándose y olvidándose un poco de lo que hemos aprendido en Europa o en otras partes, para tratar de que la América Latina nos diga ella misma su ser, nos revele su entrama, nos diga que es finalmente, a través de toda esa manifestación.

Yo diría que la primera originalidad de la América Latina y el primer síntoma de esa originalidad es precisamente el estarse interrogando sobre lo que es. Si la América Latina no fuera sino una prolongación de España, no habría interrogación. Si la América Latina fuera

simplemente la continuación de las civilizaciones indígenas, tampoco la habría. Pero es precisamente porque no es ninguna de estas cosas y que al mismo tiempo es parte de esas cosas y parte esencial de todas esas cosas, por lo que ella se busca a sí misma, porque hay una diferencia sensible y actuante que la separa de todas estas otras manifestaciones próximas.

De modo que esa misma angustia, podría yo decir, es la primera prueba de su originalidad. Esa noción se tuvo desde el comienzo con una palabra que el doctor Mayz enfoco varias veces, muy atinadamente, la noción del Nuevo Mundo. Yo creo que la noción del Nuevo Mundo es una noción ambivalente y que tiene dos vertientes que valdría la pena ver. Desde luego hay la noción del Nuevo Mundo, para decirlo en el castellano de los conquistadores, en el sentido de tierra nuevamente descubierta o nuevamente conocida. Fue una novedad el encuentro de América, una novedad casual, fue sorprendente en mil sentidos, y por lo tanto, fue una impresión de novedad. El primero que le dio el nombre de Nuevo Mundo fue un italiano, Américo Vespucci, que fue el primero que usó la palabra Mundus Novus de la cual vinieron todos estos derivados.

Pero es que si nosotros vemos la Historia Universal, como la debemos ver y sobre todo la Historia de Occidente en su complejidad, en 1942, o si ustedes quieren, para no encerrarnos tanto en una fecha, en todo el siglo XVI nace un Nuevo Mundo, pero nace en escala universal. Porque no es que solamente se encontró América, sino que el encuentro con América determinó un viraje y un cambio del Mundo. No es un mero azar que eso que llamamos la Edad Moderna arranque precisamente de esa fecha. Es una época de profunda transformación de la civilización occidental. Es una época de cambio a fondo de la situación del hombre y se su concepto sobre sí mismo, de los valores con los que había vivido en toda la Edad Media y en la Antigüedad, y en ese cambio y en ese reajuste, que es el comienzo de un nuevo mundo, de un nuevo mundo en escala mundial, está el ingrediente americano de un modo muy preciso y muy poderoso.

De modo que nosotros, no solamente fuimos nueva tierra, tierra nuevamente hallada, como decían los viejos cronistas, sino que fuimos

el punto de partida de una nueva época del mundo, nueva época en la que estamos viviendo y que no ha terminado su parábola y está lejos de terminarla y en la cual hemos intervenido por acción o por omisión, voluntaria o involuntariamente y en la cual ahora tenemos que intervenir más voluntariamente y más conscientemente que nunca. De modo que esa noción del Nuevo Mundo está doblemente vinculada al hecho americano.

La primera cuestión que habría que ver de esa originalidad es la dificultad que tenemos de incorporarnos a ninguna de las familias a las que pretendemos pertenecer y a las que pertenecemos en parte. Uno de los hombres que primero vio esto fue el propio Bolívar. Recuerden ustedes, en el discurso de Angostura, y ya antes lo había dicho en la Carta de Jamaica, dice de un modo muy claro: <no somos europeos, no somos indios>, y añade una frase muy hermosa y muy significativa, dice: <constituimos una especie de pequeño género humano aparte>. Él se daba cuenta de la originalidad de nuestra situación, de que no éramos unos europeos como los europeos y que tampoco éramos unos indígenas americanos como los indígenas americanos verdaderos. De modo que ya desde el comienzo había ese hecho que no sabíamos muy claramente en qué consistía.

La primera cosa que había que ver en esta revista de hechos obvios, y les pido a ustedes perdón porque voy a insistir en hechos obvios, porque creo que son los importantes, es que el mundo americano, particularmente lo que llamamos la América Latina, fue el escenario de un inmenso encuentro de culturas, como no se ha dado en la Historia Universal desde la creación de Occidente. Ese es un punto que no hay que olvidar. Semejante proceso de encuentro, de acomodamiento, de pugna, de desnaturalización, de recreación de corrientes culturales, no se dio en la escala en que se dio en América Latina, sino en la formación de Occidente, es decir, en la Alta Edad Media, a raíz de la disolución del imperio romano. En esa dimensión no se ha dado en ninguna otra parte.

Ese encuentro consiste primordialmente en la confluencia en América, de modo accidental, de tres culturas fundamentales. La primera es la que representaba el español del siglo XVI, el castellano que vino a América. Un hombre muy tipificado, que representaba un

matiz muy definido de la cultura occidental y ese matiz se reflejaba y se traducía en una actitud ante la vida, en una concepción social, guerrera, militante, señorial, con una concepción religiosa y en una visión de una estructura y de un porvenir y una situación del hombre muy tipificadas que pertenecían en gran escala a la cultura occidental, pero tenían un matiz muy peculiar dentro de ella.

Y ese hombre que llega a América, se va a encontrar allí con unas razas y con unas culturas con las cuales el no había tenido ningún contacto. El español que llega a América viene con la visión de que simplemente ha encontrado un espacio que llenar y que va a reproducir lo que dejó. Va a crear una nueva España, va a crear una nueva Castilla, una nueva Andalucía. Ahí están los nombres, las toponimias que nos lo revelan y, sin embargo, lo que les salió fue otra cosa. No podía salir una nueva España, ni una nueva Andalucía, ni una nueva Toledo, ni una nueva Castilla. Lo que salió fue el hecho americano, que era un hecho profundamente distinto.

Ahora este mismo hombre, ese español que salió de España y vino a América, no vino de una manera similar a como fue el hombre a la luna, metido en una cápsula preservativa de contaminación que le conservaba una atmósfera propia. Ese hombre vino a sumergirse en un caldo de encuentros, de influencias y de comercio en el sentido latino de la palabra, que tuvo que afectarlo profundamente. Ese hombre sufrió, en primer término, un extrañamiento, un extrañamiento que no ha sido bien estudiado.

Cuando uno lee el testimonio de los viejos cronistas, cuando uno lee las Cartas de Relación de Cortés, cuando uno lee a Bernal Díaz o a Sahagún, lo que encuentra allí es la sensación de extrañamiento, de la gente que ha sido sacada de su medio tradicional y proyectada dramáticamente en un medio para el cual no estaba preparada y que no podía entender. Eso trajo desajustes y ya hablaremos de eso. Trajo consecuencias y trajo una sensación muy peculiar de la condición vital de ese hombre que había llegado.

Ese hombre cambió de inmediato y tan cambió que comenzó por no ser semejante a los españoles que habían quedado en España. Allí mismo surgió el nombre de indiano, de perulero, todos los nombres

que se le dieron al español que había venido a América, y que regresaba a España, porque ya no era el mismo español, como tampoco era igual el español recién llegado al que ya tenía tiempo en América o al que ya había nacido en América y por eso los nombres de chapetón, de gachupín, los nombres que se le dieron a los españoles recién llegados en toda América para señalar esa diferencia y esa distinción.

Ese español que llega no cae en un vacío; se encuentra con los indígenas, con toda una escala de civilizaciones indígenas. No había lengua en la cual entenderse. No lo digo yo en el sentido material de la palabra de entender un idioma, digo que lo que significaban las palabras indígenas no era lo que significaban las palabras españolas. No había traducción posible. Eran representantes de dos mundos totalmente diferentes. De dos mundos que muy superficialmente podrían acercarse. Así como el español llego y tuvo que cambiar de todo, desde la vivienda hasta el traje, desde la alimentación hasta los usos y costumbres de la vida, desde la estructura de la casa hasta la formación de la familia, así también ocurrió en su contacto con el indígena. Tuvo que nombrar frutas que desconocía, plantas que nunca había visto, relaciones sociales que para él eran nuevas. Y el indígena, a su vez, entró de pronto a subir el impacto de un volumen, de un conjunto de usos, de costumbres, de ideas, de valores, que le eran totalmente extraños y que lo afectaron profundamente.

Al día siguiente del descubrimiento de América, irremediablemente, el español ya no pudo seguir siendo el mismo que era, pero el indio americano tampoco. No hubo regreso para ninguno de los dos. Se marcaron, se influyeron, se desnaturalizaron, se modificaron mutuamente de un modo profundo. Ese hecho ya por sí solo debía introducir un elemento de novedad y de cambio con respecto a lo que era el mundo español o a lo que habría sido el mundo indígena antes de la llegada del español.

Pero es que muy pronto aparece un tercer personaje que es el negro. Sabemos muy poco del negro en América. Lo hemos estudiado muy superficialmente. Nosotros tenemos una idea bastante europea de lo que fue el encuentro en el territorio americano. Pensamos que llegó el europeo, que llego el español, y que se encontró con el indígena y

combatió con él y lo sometió, lo esclavizo y que luego trajo al negro africano y lo puso a trabajar como esclavo para aliviarse. Es decir, como si en la presencia y en los encuentros humanos, se tratara de una mezcla de líquidos inertes. No, no eran líquidos inertes. Eran seres que actuaban dramáticamente los unos en los otros y se modificaban tratando. No hay modo de estar en presencia de otro ser humano sin que ese ser humanos nos modifique a nosotros y nosotros lo modifiquemos a él en alguna forma, y mucho más en una inmersión de esta magnitud.

De modo que el negro, a quien siempre hemos visto muy marginalmente y de quien pensamos que no tuvo ningún papel cultural o muy remoto y pequeño, que dejo algunos bailes y algunas consejas, pero que estaba completamente segregado de la sociedad colonial, aparece metido en la tarea rural o en la servidumbre doméstica, sin contacto con el mundo del criollo blanco, ni con las castas superiores de la vida colonial. Esto es falso. Hay un elemento, por ejemplo, que deberíamos estudiar a fondo y que yo creo que merecía que le dedicaran mucho tiempo sociólogos y psicólogos y es lo que yo llamaría la pedagogía mágica que el hispanoamericano recibió durante más de tres siglos.

En toda Hispanoamérica, desde el norte hasta el sur, en una edad que hoy sabemos que es la más importante del hombre, la que va de 0 a 5 años de edad, los hispanoamericanos, y particularmente los de clase alta, tuvieron por ayas esclavas negras. ¿Qué le transmitió esa esclava negra a ese niño en esos cinco años de profunda receptividad? No le transmitió solamente cantares y ritmos que ya tenían importancia, y consejas africanas, le transmitió una visión mágica del mundo, sin duda alguna. Una visión mágica que no tenían el español y no la podían tener. Una visión mágica que si tenía el indio, pero de otra manera.

De modo que esa pedagogía que estuvo en el fondo del alma americana y que está en el fondo de ella, ha tenido una raíz y una explicación y es un aporte del negro a esa función pedagógica que no le hemos reconocido, a la que no le hemos dado su importancia. Un hombre como Simón Bolívar tuvo una pedagogía negra importantísima en su vida. La relación materna de Bolívar no fue con doña María Antonia, que murió cuando él era muy niño y que por lo demás tenía las escasas relaciones que una muy rica de la colonia tenía con sus hijos

que estaban confiados a las esclavas. La madre de Bolívar, en el sentido del contacto, de la alimentación espiritual y de la formación, fue una esclava negra, fue la negra Hipólita, y Bolívar lo reconocía, sentía la deuda que tenía con ella, de tal modo que cuando regresa a Caracas, en 1827, después de la Campana del Perú y entra triunfalmente, entre la gente que estaba hacinada esperándolo, estaba la negra Hipólita, Bolívar desmontó y la fue a abrazar, porque para él era su madre. Esa influencia no ha sido estudiada, y desde luego es un elemento de diferenciación profundo.

Hay otro aspecto que es muy importante y es el elemento espacial. Nosotros no nos damos cuenta de lo que significó para el español y aún para el negro, aunque en menor grado, el cambio de escenario geográfico.

Ese cambio de escenario geográfico lo vemos y lo percibimos en los cronistas de Indias. El primer cambio desde luego fue la dimensión. Hombres que nunca habían visto un río más grande que el Guadalquivir, desembocaron en el Amazonas, en el Plata, en el Orinoco, en el Magdalena. Hombres que nunca habían visto una montaña más alta que los Pirineos, se encontraron con el Aconcagua, con la Cordillera Blanca del Perú, con las murallas de nieves más gigantescas y más altas que le mundo conoce fuera de Asia. Las llanuras, las selvas inmensas inagotables, el espacio geográfico, en una dimensión que ellos no conocían y la presencia de una naturaleza activa y agresiva que tampoco existía para ellos.

Ya he dicho mucho y lo han dicho los críticos literarios, que la literatura hispanoamericana se caracterizaba y todavía se caracteriza en una buena parte, por la presencia de la naturaleza. Fue en gran parte una literatura, la narrativa y la poética, hecha en torno a la presencia de la naturaleza, al hombre ante la naturaleza, al combate del hombre con la naturaleza y esto constituía un elemento de originalidad desde el punto de vista español, y es explicable, porque en España, en la literatura española, la naturaleza casi no se encuentra. Uno podría buscar en el Quijote las páginas de descripción de la naturaleza y yo no me atrevo a decir una cifra, pero no deben pasar de unas cinco o

seis. ¿Por qué? Porque la naturaleza no tenía ninguna importancia para Cervantes, era un hecho obvio que estaba allí.

Como decía una vez Jorge Luis Borges, hablando de las cosas obvias, decía él que en el Corán no se nombra a los camellos una sola vez, porque para el árabe son una cosa tan obvia que no hay que nombrarla. Pero cualquier turista que desembarca en un país de Oriente, lo primero que describe es al camello porque, claro, para él, es una novedad.

Así pasa con la naturaleza. La naturaleza para el español, no tiene ninguna importancia, una naturaleza domesticada, reducida, de pequeña escala, con la cual el mantenía una relación de dominio, pero cuando eso se altera y llega a América es la naturaleza la que domina, es él el que está a la defensiva, es él el que se encuentra frente a ríos gigantescos, a animales desconocidos, a selvas impenetrables, a montañas como no había visto jamás, a un régimen de lluvias diluviales, que tampoco había conocido.

De modo que la naturaleza le crea un espacio geográfico y aquí es donde yo digo que habría que estudiar eso que se llamaría el afecto psicológico del extrañamiento, no solamente el extrañamiento por el medio humano nuevo, sino por el medio geográfico y el espacio nuevo.

Hoy en día existe toda una escuela de psicoanálisis existencial que trata de explicar el que buena parte de nuestra salud mental, de eso que llamamos el ajuste del ser, está en ciertas relaciones estables que nosotros creamos con nuestro rededor humano y con nuestro rededor físico, es decir, las distancias que recorremos normalmente, la altura de los montes, la dimensión de las casas y las calles, la gente que vemos diariamente. Pero que si eso se altera y cambia de un modo brusco, nos desajustamos se produce un desajuste muy curioso. (...)

Luego existen en esta noción del tiempo otros aspectos que son importantes. Yo pienso que habría que hacer algún análisis a estas cosas. Unas de ellas es, desde luego, cómo la América Latina cuando queda abandonada a su suerte por primera vez, es decir, en la Independencia, y cuando intenta adoptar instituciones venidas de afuera, una república a la francesa o a la americana, un parlamentarismo a la inglesa, un Derecho Civil europeo, en el momento en que intenta eso

y que eso fracasa, la América Latina regresa a formas políticas que no tenían nada que ver con la contemporaneidad europea y occidental. Produce la única creación política original que ha dado la América Latina que es el caudillismo rural. Salen los caudillos, no estoy hablando de los dictadores sino de los caudillos; los caudillos del tipo de Rosas, del tipo de Páez, del tipo del más reciente que hemos tenido aquí en Venezuela, Juan Vicente Gómez, que eran hombres representativos de un medio, que correspondían a una noción de la autoridad, profundamente anclados en esa tradición mágica y en esa tradición histórica.

De modo que cuando fracasa el modelo importado, el mundo americano da torpemente, pero de una manera genuina sin duda alguna, una respuesta y la da en el caudillo. El caudillo hispanoamericano habría que estudiarlo como manifestación y revelación del ser hispanoamericano; como se manifiesta políticamente en ese fenómeno y que es un regreso porque ese fenómeno no lo encontramos en España, ni en Europa, sino posiblemente ya hacia el siglo XII o hacia el siglo XIII, cuando empieza a desintegrarse el feudalismo, cuando aparecen las formas finales de la behetría medieval y eso es lo que resucita en América. (...)

Esa pertenencia, en este momento y en esa condición, nos da a nosotros una ventaja gigantesca: somos nosotros la única gente de la civilización occidental que está en el Tercer Mundo, somos por lo tanto, muy posiblemente, el único puente válido que hay entre el mundo occidental y el Tercer Mundo, porque somos gente de la civilización occidental, pertenecemos a ella raigalmente, pero somos gente del Tercer Mundo por todos los otros aspectos. Y estamos tanto vinculados a Asia y a África o por lo menos, mucho más que ninguna otra porción del mundo occidental.

De modo que eso determina para nosotros una situación privilegiada, una situación que en cierto modo define casi un programa político y un programa cultural, el de representar dentro de la variedad de la familia occidental ese otro núcleo, esa otra posibilidad apertura, que no sería después de todo, sino una consecuencia fecunda y segura de ese rasgo fundamental de nuestro carácter que es la vocación de

mestizaje. De manera que no haríamos otra cosa que seguir sirviendo a esa vocación de apertura y de mestizaje.

Esto es lo que yo quería señalar, muy de pasada y muy superficialmente. Tal vez no somos el Nuevo Mundo, no lo hemos llegado a ser, pero hemos contribuido a la creación de una nueva época del mundo y en este momento estamos en una condición privilegiada para estar entre los constructores fundamentales de ese Nuevo Mundo que va a llegar finalmente y en cuya hechura nosotros tenemos un papel irremplazable que desempeñar".

LEOPOLDO ZEA

México, 1912-2004

Extraído de: **El Positivismo en México. Nacimiento, Apogeo y Decadencia**, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.

Cap. I, La Filosofía y su historia.

1. Planteamiento del problema.

Pp. 17-27

"El tema de este trabajo, el positivismo en México, plantea en su mismo título lo que ha sido el problema de toda la filosofía; se puede decir, el problema de la filosofía. El problema que plantea es el de la relación entre filosofía e historia, entre las ideas filosóficas y la realidad de las cuales han surgido estas ideas. El positivismo es un concepto que expresa un conjunto de ideas, las cuales, al igual que otros muchos sistemas filosóficos, pretenden o han pretendido poseer un valor universal. Es decir, pretenden valer como soluciones a los problemas que se plantea el hombre, cualquiera que sea su situación espacial o temporal, geográfica o histórica.

Partiendo de este supuesto, el de la validez universal de un método o de una doctrina filosófica, no se podría decir, por lo que se refiere al positivismo, nada que no se refiriese a su pura constitución conceptual, a sus puros filosofemas, abstrayéndolo de toda relación espacial o histórica, es decir, abstrayéndolo de toda realidad, en su más lato sentido.

Lo que se dijese del positivismo en México sería lo mismo que se puede decir del positivismo en Francia, en Alemania, en Inglaterra, o en cualquier otro país de la tierra. De acuerdo con esta manera de pensar, el positivismo de México no sería otra cosa que una reproducción del positivismo original. Del positivismo en México no se podría decir más de lo que se dice sobre las grandes corrientes positivistas de Europa.

Si así fuese, lo mejor sería hacer sobre estas grandes corrientes un estudio en que se analicen sus ideas, sus conceptos, sus filosofemas, abstrayéndolos de sus hombres, de sus creadores, de sus "héroes", a la manera de Windelband en su *Historia de la Filosofía*. No se podría hablar sino de una sola y válida filosofía positiva, la "descubierta" por aquellos "hombres", mejor dicho, *instrumentos* de la cultura, entre los que se destacan los nombres de Augusto Comte, Stuart Mill y Herbert Spencer. Lo hecho por los positivistas mexicanos apena tendría importancia. Sería menester que hubiesen hecho en el campo de las ideas positivas algún "descubrimiento" capaz de ser elevado a concepto universal válido para todo hombre, cualquiera que fuese su lugar en el mundo.

De hecho esto fue lo que pretendieron nuestros positivistas. Creyeron poseer un método filosófico al cual se podría someter todo lo existente. Se consideraron poseedores de una verdad válida para todos los hombres y en su nombre atacaron todas aquellas verdades que no se conformaban con la suya. La historia no fue para ellos sino la penosa marcha que conducía a las verdades positivas. Los hombres no podían ser sino positivistas *completos* o *incompletos*. No contaban los hombres, sino las ideas que tenían esos hombres. Horacio Barreda, hijo de Gabino Barreda, consideraba que no se podía dar a los positivistas el nombre de *comtianos*, porque el mismo Comte podía no ser un positivista completo, si en alguno de los diversos aspectos de la exposición de sus ideas había descuidado el método positivo. Positivistas completos –dice este pensador mexicano– no son sino aquellos que en todas sus investigaciones aplican el método positivo; y positivistas incompletos son aquellos que se sirven de otros métodos que no son los positivos.

Conforme a esta concepción filosófica, hablar del positivismo en México sería hablar de las aportaciones hechas por los positivistas mexicanos a la doctrina o ciencia positiva. Labor, por supuesto, de mucho interés e importancia. Habría que investigar qué novedades aportaron nuestros positivistas en el campo de las ideas positivas, mostrando aquellas ideas que mereciesen un lugar en lo que Windelband ha llamado "reino de lo intemporal y de lo eternamente válido". Habría que reclamar un puesto para estas ideas en la historia de la filosofía universal. Pero esto sólo valdría para las ideas, no para los

hombres que las habían descubierto. El puesto reclamado sería para unas ideas que ya no sería nuestras porque pasarían a formar parte de lo universal. Los hombres que las descubrieron, la cultura en que ellos se formaron, no contarían sino como instrumentos al servicio de ese reino de lo intemporal y de lo eternamente válido. La bibliografía de estos hombres, la historia de la cultura en que se formaron carecería de interés. No pasaría de ser una mera curiosidad anecdótica o erudita sin trascendencia alguna. Si esas ideas no la hubiesen descubierto estos hombres, las habrían descubierto otros. Las ideas estarían, como los astros, vagando por el cielo, en espera del observador que las descubriese. Y en este su descubrimiento no valdría el observador por lo que es como hombre, como ente que vive y muere, goza y sufre, sino por el instrumento usado por él. Entendiendo por instrumental, tanto el puramente material, como lo es el telescopio del astrónomo, cuanto el metodológico utilizado por el mismo astrónomo en su cálculos y el filósofo en sus investigaciones. Ambos instrumentos de carácter mecánico.

En esta situación no importaría lo mexicano de la aportación al conjunto de las ideas de la filosofía positiva. El hecho de ser positivistas mexicanos los que hiciesen alguna aportación no pasaría de ser un mero incidente. Estas aportaciones muy bien pudieron haberlas hecho hombres de otros países. Pero la cosa sería más grave aún si nos encontrásemos con que nuestros positivistas no habían aportado nada que mereciese pertenecer a ese reino de lo eternamente válido. Podríamos encontrarnos con que nuestros positivistas no hacen otra cosa que repetir, que calcar las ideas de la filosofía positiva tal como han sido expuestas por otros pensadores; y lo que es peor todavía, que muchas veces estas ideas han sido mal copiadas, mal calcadas, es decir, mal interpretadas por nuestros positivistas. Nos podríamos encontrar con que en vez de aportar ideas en el reino de lo eternamente válido, han tomado ideas de este reino y les han dado un valor limitado, circunstancial, sólo vigente para los mexicanos en una determinada etapa de historia de México.

¿Bastaría esto para que perdiese interés la investigación sobre tales ideas? Pienso que no. Considero que esta limitación, que son estas limitaciones de nuestros positivistas lo que debe importar a una tesis

que trate del positivismo en México. Lo otro, lo perfecto, lo bien calcado o copiado, no importa; para eso nada mejor que ir a los originales. En cuanto a la aportación que nuestros positivistas hayan hecho a la filosofía positiva en un sentido de validez universal, si lo hay, tiene que encontrarse en esta personal forma de interpretar los filosofemas de la filosofía positiva. Así, nuestro problema es considerar al positivismo como lo dice el título de esta tesis, *en* México. Es decir, debemos ver al positivismo en una relación muy particular, en una relación parcial, en relación con una circunstancia llamada México; en relación con unos hombres que vivieron y murieron o viven en México, que se plantearon problemas que sólo la circunstancia mexicana en ciertos momentos de su historia podía plantearles. No debemos ver al positivismo en su relación universal, porque entonces lo hecho por los positivistas mexicanos nos parecerá incomprensible.

2. Ideas en torno a la historia de la filosofía

El problema que nos plantea el caso particular del positivismo en México, es el mismo que se ha planteado a la filosofía contemporánea: el de las relaciones de la filosofía con su historia.

Ortega y Gasset en varis de sus obras, pero en especial en su prólogo a la Historia de la Filosofía de Emilio Bréhier, se ha planteado este problema. La historia de la filosofía, nos dice el pensador hispano, no ha sido sino historia de ideas abstractas, descarnadas, desligadas de sus creadores. Ahora bien, una historia de la filosofía en que las ideas filosóficas están abstraídas de los hombres que las crearon y de las circunstancias de estos hombres, no puede ser historia; porque de lo abstracto no puede haber historia, sólo hay historia de la vida humana. Abstraer las ideas de sus circunstancias es abstraer la filosofía de su historia. "Una historia de la filosofía, como exposición cronológica de las doctrinas filosóficas –dice Ortega– ni es historia ni lo es de la filosofía".

Ortega considera que no existen ideas eternas, sino tan sólo ideas circunstanciales. Una idea no viene a ser sino la forma de reacción de un determinado hombre frente a su circunstancia. El hombre cuando filosofa se dirige a su circunstancia y le pide le diga en *humano* lo que ella es. Las fórmulas filosóficas, los métodos, los filosofemas, no son

otra cosa que la expresión verbal, es decir, humana, de cómo el hombre entra en relación con su circunstancia, dialoga con ella. García Bacca nos expresa muy bien este diálogo del hombre griego con su circunstancia: "...el griego, por su estructura vital, 'decía' en voz alta lo que silenciosamente las cosas 'eran'. Las cosas no podían decir lo que son, era el hombre el que se lo preguntaba y luego lo decía en alta voz. "la naturaleza –nos dice Heráclito– ama el esconderse", pero –nos dice a continuación– como "el rey cuyo oráculo está en Delfos, ni dice, ni calla, sino hace señales". Al hombre le tocaba interpretar estas señales, traducidas al lenguaje humano. A esta tarea de decir en alta voz las cosas, es a la que ha llamado el griego filosofía.

Lo que se dice de la filosofía griega vale para toda filosofía. La filosofía trata de decir en voz alta, es decir, en humano, aquello con que tropieza en su circunstancia. Mientras no puede decirlo, las cosas con las que tropieza se le presentan como problemáticas, oscuras, y por lo mismo peligrosas. La historia de la filosofía se presenta como un estar buscando claridad, un estar alumbrando las cosas con las cuales se tropieza el hombre, para esto, para no tropezar más.

Ahora bien, si a una historia de la filosofía se le escamotea uno de los protagonistas, es decir, si en una historia de la filosofía no se habla sino de las ideas, de las palabras, de los símbolos de que se ha servido el hombre para interpretar su circunstancia, abstrayéndolos de dicha circunstancia, de los hombres que los crearon, entonces, como dice con razón Ortega, "no es ni historia ni lo es de la filosofía". Para entender, para poder comprender el sentido de la filosofía, es menester tomar a ésta en su relación circunstancial, es decir, histórica. Los filosofemas de toda la filosofía no valen por sí mismos, sino por su contenido, que siempre es circunstancial, histórico.

Ortega nos ha dicho que "la idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad". Y en esto coincide con las ideas de Benedetto Croce sobre las relaciones entre historia y filosofía, entre la acción y el pensamiento. Para Croce ningún conocimiento concreto puede dejar de estar, como juicio histórico, ligado a la vida, a la acción. La historia no es posible sin un elemento, un concepto; como tampoco es posible la filosofía

sin un elemento intuitivo, histórico. En otras palabras, la historia no es posible sin la filosofía, ni la filosofía sin la historia. Toda filosofía es obra de un hombre y como tal se realiza en un determinado tiempo y lugar, siendo ésta la razón de su condición histórica. Toda filosofía tiene su verdad en su adecuación con la realidad, sólo que esta realidad no es permanente, sino histórica. No es posible saltar la barda de la historia. Cuando cambia la historia, necesariamente tiene que cambiar la filosofía, puesto que ésta no puede ser sino filosofía de una realidad y esta realidad es histórica. Así, no es posible desligar la historia de la filosofía, ni la filosofía de la historia. Cada historia tiene su filosofía, es decir, una forma de expresión conceptual que le es propia; y cada filosofía tiene *su* historia, es decir, un contenido o realidad que le es propio.

3. Verdades eternas y verdades circunstanciales

El problema de las relaciones de la filosofía con su historia está íntimamente ligado al problema de la verdad. Según sea el concepto que de la verdad se tenga, será la idea que se tenga respecto a las relaciones entre filosofía e historia. Si la verdad es concebida como algo intemporal, eterno, las relaciones entre la filosofía y la historia serán puramente accidentales. Las verdades de la filosofía serán verdades con independencia de cualquier realidad histórica. En cambio, si la idea que se tiene sobre la verdad es la de que ésta es de carácter circunstancial, las verdades de la filosofía estarán ligadas entonces a un determinado espacio y tiempo. Las verdades serán históricas.

Una filosofía que considera a sus verdades como eternas, verá en éstas sus verdades, soluciones para todos los posibles lugares y tiempos. Se hablará de una Filosofía con mayúscula, de la Filosofía en oposición a las verdades de las otras filosofías. Porque lo grave es esto: que cada filosofía, que cada sistema filosófico, pretende ser la Filosofía, pretende tener la Verdad, viendo en las demás filosofías, eso, filosofías, así, con minúscula; y en sus verdades, simples verdades accidentales, ceguera, error, ignorancia, incapacidad para alcanzar la verdad eterna, la única.

Frente a una filosofía con pretensiones de poseer verdades eternas, no cabe otra filosofía. No puede haber sino una filosofía, las demás serán filosofías, es decir, errores. El error estará precisamente

en lo circunstancial, en lo histórico, en lo que cambia. Lo eterno está sobre toda historia, sobre toda circunstancia. De acuerdo con este criterio, la historia de la filosofía no será sino la historia de los mayores o menores errores filosóficos, según que se aproximen menos o más a la filosofía que profesa el autor de la historia. Toda la historia de la filosofía girará en torno a la filosofía profesada por el historiador de la filosofía, considerando como más o menos verdaderas, más o menos ciertas, aquellas filosofías que se acercan más o menos a la filosofía considerada como la verdadera. Si la filosofía considerada como verdadera es vista dinámicamente, como sucede con el positivismo y el hegelianismo, lo histórico, lo circunstancial no serán sino pasos inevitables para llegar a la verdad eterna. Cada filosofía no será sino un paso más en el camino que lleva a la verdad de la filosofía que se profesa. Y las otras filosofías, las que coexisten con la filosofía considerada como verdadera, sin reconocerla como tal, no vienen a ser sino filosofías anacrónicas, filosofías que no quieren reconocer que su tiempo ha pasado. Estas filosofías que no quieren reconocer que su valor como verdaderas dependía del desarrollo de la filosofía verdadera, quedan frente a esta filosofía poseedora de la verdad como obstáculos que hay que quitar. Esto nos lo mostrará muy bien la filosofía sostenida por los positivistas mexicanos en su lucha contra las doctrinas filosóficas con las cuales tuvieron que enfrentarse.

Esta pretensión de cada filosofía, de ser la única y posible filosofía, por poseer cada una la verdad, ha hecho de la historia de la filosofía una historia de las contradicciones filosóficas. Si el historiador de la filosofía profesa una determinada doctrina filosófica, tratará de enfrentar su filosofía a las demás doctrinas filosóficas, mostrando sus errores; le merecerán alabanza aquellas doctrinas que más cercanas estén a su filosofía, y desaprobará aquellas que le estén más alejadas.

Ha sido en nuestros días cuando la filosofía, consciente de este su carácter contradictorio, ha buscado una solución a su problema, al problema de la verdad, que es el problema propio de la filosofía. La conclusión a que se ha llegado es la de que no existen tales contradicciones. Que lo que parecen contradicciones no son sino diversas soluciones dadas en otras tantas diversas situaciones. Las verdades de la filosofía

no son verdades absolutas en el sentido de eternas, sino absolutas en un sentido circunstancial, es decir, que valen en forma absoluta para una circunstancia dada. Los problemas que se plantea el hombre, son problemas que tienen su origen en su circunstancia; de aquí que sus soluciones sean también circunstanciales. Las verdades de la filosofía aparecen como contradictorias porque se quiere que las verdades, las soluciones de una determinada circunstancia histórica valgan para todas las circunstancias que se presenten. La pretensión de hacer de una verdad circunstancial una verdad eterna da lugar a las contradicciones. Juzgar, calificar todas las verdades que ha ofrecido la filosofía en su historia con el criterio de una verdad considerada como absoluta, es estar dispuesto a polemizar, a negar a todas las demás filosofías, a considerar todas las demás verdades de la filosofía como errores.

Desgraciadamente, parece que esto es inevitable. La filosofía contemporánea, tratando de evitar contradicciones, considerando que las verdades de la filosofía no son sino verdades de carácter circunstancial, está afirmando una serie de verdades que considera como absolutas. Al negar que existen verdades eternas, está afirmando una verdad que pretende ser absoluta, está entrando en polémica con otra concepción de la filosofía. De hecho esta polémica se ha entablado, enfrentándose aquellas filosofías que pretenden que sus verdades tienen un carácter absoluto, eterno, con aquellas filosofías que afirman en una forma no menos absoluta que las verdades de la filosofía son verdades circunstanciales.

4. El método histórico en la filosofía

Sin embargo, aunque es muy importante el problema que en torno a la verdad se ha planteado en la filosofía contemporánea, no es el problema de esta tesis. Este problema se nos habrá de plantear al estudiar a nuestros positivistas, al considerar sus polémicas con las concepciones filosóficas que no eran las suyas. Lo importante es el método a que ha dado lugar la tesis filosófica que considera a las verdades de la filosofía como verdades circunstanciales. Este método de interpretación de la filosofía es el histórico.

De acuerdo con este método, se toma a la verdad o verdades de la filosofía que se quiere interpretar y se las inserta en su circunstancia histórica. En vez de tomarse las ideas en abstracto como lo hacen las concepciones filosóficas con pretensiones de eternidad, se considera a las ideas en su concreción histórica. En vez de abstraer las ideas, se las liga con la demás expresiones de la cultura en que han surgido. Los filosofemas, los conceptos, las verdades de la filosofía son considerados como expresiones de una cierta visión del mundo en la cual participan las demás formas de la cultura. Bernhard Groethuysen nos dice respeto a la filosofía: "Lo que el filósofo ve, lo que interpreta, no es, en efecto, el mundo sin más, sino justo este mundo de que él y todos los demás hombres de su tiempo son nativos: el mundo espiritual patria de todos ellos". Existe un mundo anterior a toda interpretación filosófica. Este mundo se presenta bajo las formas más diversas, una de las cuales es la filosofía; pero más allá de todas estas formas está una manera de sentir el mundo, de sentir la vida, que es propia de unos determinados hombres. Si se quiere entender una filosofía, es menester preguntarse por ese fondo del cual es expresión conceptual. Es menester preguntarse cómo vivieron, es decir, qué sintieron, que quisieron, que soñaron, con qué dificultades tropezaron, los hombres autores de una determinada filosofía.

Como se ve, a diferencia de las corrientes interpretaciones de la filosofía, lo que a esta interpretación importa no son las ideas, los filosofemas, sino los hombres autores de estas ideas y filosofemas. La interpretación de las ideas filosóficas es la vía de acceso para interpretar al hombre. Se quiere conocer al hombre y una de las vías para conocerle es la filosofía. El hombre es un ente que entre otros muchos quehaceres tiene el de la filosofía. Pues bien, si se quiere conocer al hombre, si se quiere saber qué clase de ente es el hombre, es menester interpretar sus diversos quehaceres; tratar de saber por qué hace unas cosas y no otras, y entre estas cosas está la filosofía.

Lo que importa no son las concepciones filosóficas por sí mismas, sino el porqué de estas concepciones filosóficas. De aquí la necesidad de aplicar a la filosofía un método histórico, de hacer con la filosofía lo que se ha hecho con otras formas de expresión de la cultura como

lo son el arte, la religión, la política, el lenguaje, etcétera. La filosofía alcanza su comprensión situada en un horizonte histórico.

La interpretación histórica de la filosofía ha permitido eliminar las contradicciones con que se tropezaban los historiadores de la filosofía. Lo que parecían contradicciones se han presentado como diversas etapas de un desarrollo cultural. Las contradicciones que solían encontrarse en un mismo pensador se han presentado, a la luz del método histórico, como el natural resultado, la natural consecuencia, de las diversas etapas vitales, biográficas, del filósofo. Un pensador filosófico puede sufrir, y de hecho sufre, la influencia de diversas circunstancias, siendo estas circunstancias las causantes de los cambios sufridos en su pensamiento. Si se toma a un filósofo en bloque, presentando su filosofía como unidad, lo natural es que se encuentren multitud de contradicciones, que se encuentre que unas veces dice sí, cuando otras dice no. Pero esto no sucederá si se sitúan estos *sí* y estos *no* en el lugar que les corresponde históricamente. Entonces se les puede analizar a la luz de las circunstancias que provocaron tales afirmaciones y tales negaciones.

La operación que con el método histórico se realiza en la historia de la filosofía, tanto en su aspecto general como en el particular, al referirse a un pensador o a una doctrina, se realiza también sobre conceptos particulares de la filosofía, sobre filosofemas. Estos conceptos suelen presentar en la historia de la filosofía una misma forma, pero con contenido completamente diverso. Si se comparan los filosofemas utilizados por dos o más culturas diversas, se encuentra que estos filosofemas aunque se presenten verbalmente como los mismos, tienen contenidos que cambian. Trabajos de este tipo son los que han realizado, entre otros muchos, Groethuysen al comparar el diverso sentido que adquieren los mismos conceptos en la cultura cristiana y en la cultura burguesa del siglo XVIII, Paul Hazard, al señalar la crisis que sufre la conciencia europea a fines del XVII y principios del XVIII. El filósofo español Xavier Zubiri ha hecho también un interesante estudio de estos cambios de sentido de los conceptos filosóficos, al comparar, en su trabajo *Sobre el problema de la filosofía*, el diverso sentido que adquiere la palabra verdad en la filosofía griega y en la filosofía cristiana. Esta

misma operación ha realizado Ortega en diversos trabajos al comparar los problemas que se planteaba la cultura llamada moderna y los que se tiene que plantear nuestra cultura.

Es esta misma forma de interpretación la que ha utilizado Max Scheler llamándola *sociología del saber*. Y la utilizada por Karl Mannheim y a la que ha dado el nombre de *sociología del conocimiento*. Por medio de estos métodos de interpretación, se han mostrado los diversos sentidos que puede tener un concepto. Y esta diversidad de sentidos tiene su explicación en hechos históricos, en las diversas formas de vida de los sujetos de tales conceptos. Un mismo concepto puede tener en una misma cultura, en un mismo ambiente cultural, diversos sentidos, dependiendo esta diversidad de la situación social en que se encuentran los grupos que lo utilizan, de su educación, de sus creencias, etc. Varios hombres, o varios grupos sociales, pueden no ponerse de acuerdo sobre el sentido que tiene una palabra, proviniendo este desacuerdo de la diversidad de las situaciones en que se encuentran estos hombres o grupos sociales. Cada grupo, nos dice Mannheim, tratará de interpretar un determinado concepto de acuerdo con sus intereses. La palabra, el concepto *libertad* será entendido por quienes tienen el poder social en forma diversa a la forma en que lo entienden quienes no tienen este poder.

La aplicación de este método al trabajo que nos hemos propuesto, nos hará ver con mayor claridad lo que se desea, es decir, nos hará ver al positivismo en México. Podremos ver cómo ha sido interpretado el positivismo por nuestros pensadores. Podremos ver por qué y cómo ha sido también esta doctrina importada a México. *El positivismo será una doctrina con pretensión universal, pero la forma en que ha sido interpretada y utilizada por los mexicanos, es mexicana. Para poder saber lo que de mexicano hay en esta interpretación, es menester ir a nuestra historia, a la historia de los hombres que se sirvieron del positivismo para justificar ciertos intereses, que no son los mismos de los positivistas creadores del sistema.*

Extraído de: **La filosofía americana como filosofía sin más**, Siglo XXI Editores, 1975.

Cap. II, La filosofía como originalidad. Pp. 32-45

"Eco, ajena vida es lo que parece expresarse en América, en esta parte de América Latina. Los filósofos latinoamericanos han sido y son conscientes de este hecho enfocándolo desde diversos ángulos. Enfoques que, en su conjunto, apuntarán a una sola gran meta, la originalidad. (...) En lo cultural, como en la filosofía, la imitación debería desaparecer. En todo caso, como pedía el mexicano Antonio Caso, si no se puede dejar de imitar, al menos inventar un poco, asimilar. Asimilar es hacer propio lo que parecía extraño, acomodarlo a lo que se es, sin pretender, por el contrario, acomodar el propio ser a lo que le es extraño. ¿Cómo ha de ser esa originalidad de que habla Hegel y recomienda para los americanos? Ser original implica, ya anticipamos, partir de sí mismos, de lo que se es, de la propia realidad. Y una filosofía original latinoamericana no puede ser aquella que imite o repita problemas y cuestiones que sean ajenos a la realidad de la que hay que partir. Pero ser original no quiere decir, tampoco, ser tan distinto que nada se tenga que ver, pura y simplemente, con la Filosofía. En último término la problemática que la realidad concreta plantee a toda filosofía tendrá que culminar en soluciones o respuestas que también pueden ser válidas para otras realidades. De allí la llamada universalidad de la filosofía, pese a que la misma se ha originado frente a los problemas que plantea una realidad concreta, original, entendiendo esto por el origen de que ha surgido. La filosofía, el Verbo, decíamos, es una expresión del hombre; y el hombre sólo es original por su origen, por su concreta personalidad, por su individualidad. Pero sin que la una o la otra impliquen distinciones tales que hagan imposible otra de las expresiones sin la cual el hombre, también, dejaría de ser hombre la sociabilidad, la convivencia, el obligado ser o estar con el otro. Este ser o estar con el otro, o los otros, que sirve a su vez de enriquecimiento a la individualidad, a la posibilidad de elección, a la libertad que hace

del hombre un Hombre, pero que sólo se da ante un conjunto de esas posibilidades, las que, de una u otra forma, origina la convivencia.

Los problemas de la filosofía no son, a fin de cuentas, sino problemas que plantean al hombre la relación con la naturaleza y la relación con los otros. Una relación que es común a todos los hombres, al origen de todo posible reflexionar, de todo filosofar. Problemas a resolver con pretensiones que a veces aspiran a ser definitivas o, a veces, con la conciencia de la circunstancialidad de las mismas. Así lo ha entendido la filosofía occidental cuando se ha planteado y replanteado una problemática que parecía haber sido resuelta, pero cuyas soluciones, lejos de serlo para otros hombres y sociedades, se transformaban en nuevos problemas. Una filosofía original, no porque cree, una y otra vez, nuevos y extraños sistemas, nuevas y exóticas soluciones, sino porque trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo ha originado. Una filosofía cuyas soluciones no han sido nunca consideradas como la solución por excelencia y, por ende, como la única y posible solución. De haber sido así no existiría una historia de la filosofía. Pero este no ser la única y posible solución no implica, a su vez, extrañeza con otras posibles soluciones. De una manera u otra, lo podemos seguir en esa historia de la filosofía en la que se da un encadenamiento de problemas y soluciones que pueden ser, a su vez, nuevos problemas y, con ello, la obligatoria búsqueda de nuevas soluciones que pueden semejarse a algunas que ya han sido dadas. Relación histórica que es, también, expresión de la inevitable convivencia humana.

¿En dónde está, pues, la solución al problema de la originalidad que se plantean los latinoamericanos respecto a su cultura y a su filosofía en concreto? ¿Se entenderá por originalidad la capacidad de los latinoamericanos para crear sistemas filosóficos tal y como lo han hecho los filósofos europeos? Esto es, ¿para dar frutos semejantes a los de ellos, independientemente de que estos frutos sean o no propios de la circunstancia en que se quieren hacer surgir, tal y como lo son de la circunstancia europea? Nuestros primeros pensadores, llamémosles así, si sentimos el complejo de no considerarlos filósofos, aquellos románticos de que hablamos, fueron ya conscientes de este hecho.

Aspiraban, repetimos, a la creación de una cultura y, con ella, de una serie de filosofías nacionales, tal y como Europa había hecho posible la cultura y filosofía francesa, inglesa y alemana, sin dejar, por ello de ser europea. ¿Pero, cómo iban a realizar esto? ¿Imitando, repitiendo los frutos de esa cultura y su filosofía? En todo caso, si algo habría que imitar, no sería los frutos, sino el espíritu, la actitud, el ánimo que había hecho posible tales frutos. Los grandes sistemas filosóficos europeos, como todas sus otras expresiones filosóficas, no han surgido del espíritu de competencia por parecerse a alguien, por semejarse a alguien, sino simplemente ante una realidad cuyos problemas le han obligado a reflexionar, a pensar, a filosofar. Para Platón filosofar era producto de la admiración, entendiendo ésta como extrañeza, ante algo que resultaba fuera de lo que era cotidiano al hombre. Por ello el filósofo no descansaba hasta poder resolver el problema que planteaba dicha extrañeza, hasta que la cotidianizaban; o bien transformaba lo cotidiano buscando cambiar situaciones que ya le eran extrañas por anacrónicas, y que sólo podrían dejar de serlo si las comprendía, esto es, si las asimilaba a las nuevas circunstancias. El latinoamericano, decían los próceres de nuestra emancipación mental, se ha empeñado en repetir, en copiar, los frutos de la cultura europea en lugar de imitar el espíritu que los ha originado. "Estaremos condenados –decía Andrés Bello– todavía a repetir servilmente las lecciones de la ciencia europea, sin atrevernos a discutirlas, a ilustrarlas con aplicaciones locales, a darles una estampa de nacionalidad?". Si así lo hiciéramos, contestaban, traicionaríamos el espíritu de esa misma ciencia "que nos prescribe el examen, la observación atenta y prolija, la discusión libre, la convicción concienzuda". ¡Jóvenes! agregaba, "aprended a juzgar por vosotros mismos; aspirad a la independencia de pensamiento. Beben en las fuentes; a lo menos en los raudales más cercanos a ellas... Interrogad a cada civilización en sus obras; pedid a cada historiador sus garantías. Ésa es la primera filosofía que debemos aprender de Europa".

A partir de este espíritu, de esta forma de originalidad, otro miembro de esta generación, Juan Bautista Alberti, plantea el problema sobre una filosofía americana o latinoamericana. "No hay una filosofía universal –decía–, porque no hay una solución universal de

las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido una filosofía peculiar... porque cada país, cada época y cada escuela ha dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano". Quiere esto decir que los latinoamericanos no vamos a tomar en cuenta el filosofar europeo? Desde luego que no, habrá que reconocerlo, habría que informarse, para no descubrir mediterráneos y para tomar de él los instrumentos y soluciones que exijan los problemas de nuestra realidad. "Vamos a estudiar –agrega Alberdi– la filosofía evidentemente; pero a fin de que este estudio, por lo común estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la filosofía en sí, no la filosofía aplicada al mecanismo de las sensaciones, no la filosofía aplicada a la teoría abstracta de las ciencias humanas, sino la filosofía aplicada a los objetos de interés más inmediato para nosotros; en una palabra, la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión, de nuestra historia". Toda filosofía ha "emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país". Así habrá de emanar la filosofía de nuestra América.

Las filosofías realizadas, las emanadas de una cierta circunstancia, de los problemas de una cierta realidad, pueden de alguna forma servir a la solución de los problemas de otra realidad, dar luces sobre la misma, aunque las soluciones que ofrezcan no sean necesariamente las mismas. Tomar, seleccionar, elegir esta o aquella solución filosófica para ayudar a resolver la propia no implica renunciar a esa forma de originalidad que nos ha enseñado Europa. La filosofía cristiana no deja de ser cristiana, esto es, adecuada para enfrentarse a los problemas de la fe y la religión porque un Agustín de Hipona haya encontrado apoyo en la filosofía de Platón, o porque un Tomás de Aquino haya creado la escolástica apoyándose en la filosofía aristotélica. El mundo de Platón y Aristóteles era un mundo distinto del cristianismo, pero no distinto del hombre que, en una y otra circunstancia, se ha planteado problemas que, por distintos que sean, no por ello dejan de ser problemas del hombre, del hombre de ahora, de ayer o de mañana. Lo mismo se puede decir de la filosofía moderna y contemporánea, que no es original porque en cada situación haya sacado soluciones

sin apoyo en otro filosofar, sino porque este otro filosofar ha servido de antecedente, de instrumento, de punto de partida a soluciones que, por distintas que sean, no por ello dejan de estar relacionadas con los problemas generales del hombre. De aquí, también, la perennidad de algunas filosofías, en la medida en que muchos de sus problemas y soluciones continúan repitiéndose permanentemente. Cada filosofía, a fin de cuenta, no hace sino aplicar la negación dialéctica de que habla Hegel, la misma negación que pedía al americano para que dejase de ser eco y reflejo de vidas ajenas. Negociación que es asimilación, autodevoración del espíritu. Ser lo que se ha sido para no tener que seguir siéndolo. Asunción del pasado para que éste sirva de escalón al futuro ascendente. No amputar, no negar en términos de una lógica formal de contradicciones irreductibles, sino en función de una lógica dialéctica que al negar afirma, y al afirmar niega originando nuevas soluciones, las que la realidad va exigiendo a cada hombre, a cada comunidad, a cada cultura o civilización. Tal es lo que ha hecho la filosofía europea, consciente o inconscientemente. Tal es lo que, de alguna manera, ha hecho la filosofía en esta América, acaso más inconsciente que conscientemente. La conciencia de este hecho la dará la insistente búsqueda, el insistente preguntar sobre las posibilidades de una filosofía americana, de una filosofía de nuestra América.

Y en esta insistencia se nos ofrece una filosofía, tal y como la proponía Alberdi, si no ya de nuestra industria y riqueza, sí de nuestra política. Una filosofía en la que no han cabido disquisiciones sobre Dios, el Alma, la Vida, la Muerte, el Mundo o el Ser, sino una filosofía del orden social y político que nos correspondió una vez que formamos parte de Europa, del orbe llamado occidental. Primero bajo España, después bajo las poderosas naciones de Europa occidental y, posteriormente, bajo la nación que fuera su heredera, Estados Unidos. Nuestra existencia en este mundo, ya lo vimos, se inicia con una pregunta respecto a la humanidad de los indígenas y respecto del orden que los descubridores, conquistadores y colonizadores iberos habrán de imponer a los habitantes de estas tierras. La filosofía funciona como ideología, da razones, no del ser o los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental, sino del orden político y social latinoamerica-

no. Primero para afianzarlo en nombre de una escolástica que no habla del Ente y de su Esencia, sino de un orden divino del que se deriva el orden que el mundo ibero ha impuesto a esta América. Y después, frente a este orden, el iluminismo, como antes el cartesianismo, la ilustración, tratando de destruirlo para crear otro, aquel que hiciese por la América Latina lo que esta filosofía había hecho por Europa occidental. Y, a continuación, el positivismo, para dar fin a la anarquía, a las guerras intestinas entre quienes pedían un orden que se asemejase al de los grandes modelos, a las naciones occidentales; el positivismo que lo mismo ofrecía un instrumento educativo, formativo, de hombres capaces de crear ese orden, que instituciones para un nuevo orden que sustituyese al colonial y pusiese fin a la anarquía liberal. A continuación la conciencia de una nueva subordinación, con la adopción de otra filosofía que daba al latinoamericano conciencia de su ser concreto y de su circunstancia, un ser y una circunstancia que justificaban su nueva rebeldía y los esfuerzos por crear un orden más justo en el que nuestra América tuviese otro papel que el de simple instrumento, que el de simple donador de riqueza, a favor de intereses que le eran ajenos. La historia de nuestras ideas nos ofrece un panorama y un horizonte que no es, en nada, inferior al que ofrece la historia de las ideas y filosofías europeas, sino simplemente distinto. Distinto como expresión de una experiencia humana en otra situación, en una relación que había sido ajena al mundo occidental. Una situación que este mundo habría originado en su expansión pero que, por lo mismo, no era por ello menos importante.

¿Se puede considerar ajena a la filosofía esta supuesta forma de filosofar? ¿Acaso los grandes sistemas filosóficos de la cultura occidental no han culminado siempre en la propuesta de un determinado orden social, de un determinado orden político? ¿No han sido, a fin de cuenta, sino ideologías para justificar a grupos de poder y hacer aceptar este poder a quienes lo sufren? ¿No han sido, también, poderosos intentos para ajustar un orden social o para cambiarlo? Toda la lógica y la metafísica de Platón culmina en la República Ideal; como las de Aristóteles en una política que prepara el imperio elejandrino. La Ciudad de Dios del africano san Agustín culminará en la justificación

de un orden más alto y poderoso que el de los césares romanos. La escolástica del Aquino en un orden que tiene por centro de este poder a la Iglesia. Descartes, diciéndonos que todos los hombres son iguales por la razón, preparando así la Declaración de los Derechos del Hombre que surgen de la Revolución francesa. Kant, preguntándose por la habilidad de una metafísica y poder ofrecer las bases de un orden democrático, basado en una ética, en el que nadie querrá para el otro nada que no esté dispuesto a aceptar para sí mismo. Hegel, haciendo culminar toda su metafísica, toda su metahistoria, en la idea de libertad que la Revolución francesa había hecho sentir en los hombres de su tiempo. Marx, haciendo fincar esta libertad, no en una abstracción como expresión de una voluntad universal, sino en el hombre concreto que, con su acción, transforma al mundo y lo hace su instrumento. Comte, dando las justificaciones de un nuevo orden social, propio de la naciente y pujante burguesía. Y, en nuestro siglo, toda una filosofía que busca acomodar al hombre como individuo, como libertad, en un mundo que, por obra de la acción de este hombre, ha acabado por enajenarlo. En fin, múltiples expresiones de ideologías que hablan del individuo y de su relación con la comunidad que es también su natural expresión; de un orden que, siendo obra suya, acabará por subordinarlo, enajenarlo, y de la forma cómo escapar a esta enajenación para hacer posible, al mismo tiempo, la libertad y la convivencia.

Nuestro filosofar ha realizado una operación semejante, aunque entre sus creadores no aparezcan los nombres de un Platón, Aristóteles, san Agustín, santo Tomás, Descartes, Hegel, Marx y otros muchos. Una filosofía tomada de prestado, pero enfocada consciente o inconscientemente a la solución de problemas semejantes a los que han preocupado a esos grandes filósofos, ¿es menos filosofía por ello? o ¿es simplemente distinta? Francisco Miró Quesada ha escrito: "Unos de los rasgos más destacados de la cultura occidental es la relación que entre sí guardan su filosofía y su política. Esta relación ha sido denominada con frecuencia y en términos modernos *ideología*. Todos los grandes movimientos políticos de la Europa contemporánea han basado su política práctica (praxis) en un terreno filosófico, generalmente de carácter metafísico. Ahora bien, esta forma de fundamentar filosóficamente la política

parece ser peculiar de la cultura occidental". No niega Miró Quesada que se haya también expresado en la Antigüedad, como indicábamos, sólo que es en la cultura occidental donde se hace patente la conciencia de este hecho y, por ende, de su intención. Pues bien, Latinoamérica no hace sino seguir esta línea convirtiendo las filosofías que surgen en Europa en instrumentos de su preocupación política. No crea una metafísica, pero adapta las que han sido creadas en esa cultura a su realidad política y social y hace lo que el europeo con ella, esto es, las transforma en ideologías. Latinoamérica es ya consciente de su inautenticidad inicial del hecho de que utiliza filosofías extrañas para crear la ideología propia de su orden, de su política. Y, al ser consciente, sabe que ha hecho de esas filosofías lo que en realidad son, instrumentos. Parecieran ecos de ajenas vidas, reflejos de algo que le es extraño; pero en realidad no lo son. Lo que surge, debajo de las formas importadas, es algo que nada tiene que ver ya con la realidad que las ha originado. Por ello el europeo, u occidental, verá en las expresiones de su filosofía en Latinoamérica algo que le resultará ajeno, desconocido, y que, en su orgullosa pretensión de arquetipo universal, acabará por calificar como "malas copias", como "infames y absurdas imitaciones". Un investigador francés que realizaba un estudio del positivismo en Brasil se encontraba con que nada tenía que ver dicha filosofía con lo que en ese país se llamaba positivismo. Como nada tiene que ver –desde este punto de vista– el liberalismo latinoamericano con el liberalismo inglés o francés en que supone haberse inspirado. Los latinoamericanos, dice Miró Quesada, cada vez más conscientes de la forma utilitaria que ha tomado la filosofía occidental, tratan ahora de mostrar la relación que esas filosofías guardan con su realidad. Una relación en la que la realidad se impone a la metafísica importada. De la inautenticidad original se pasa a la autenticidad de la asimilación. ¿Cuál es la diferencia entre la relación que guarda la metafísica europea con la *praxis* europea y la que esta misma filosofía guarda con la *praxis* latinoamericana? En la cultura occidental –dice el filósofo peruano– la filosofía se anticipa a la acción, la fundamenta, la justifica. En Latinoamérica primero es la acción y luego la justificación de esta acción. Una, Europa, crea las filosofías que como ideologías sirvan para la destrucción o la creación

de un nuevo orden; la otra, Latinoamérica, se lanza a la acción y, al unísono con la misma, trata de encontrar la filosofía que la justifique; no necesita crearla, le bastará tomarla de prestado. Ayer, para aprovechar la coyuntura política que la historia europea le presenta para emanciparse de la metrópoli ibera; después para establecer un orden, una vez que uno de los grandes contendientes de la lucha entre el conservadurismo y el liberalismo han triunfado. Después, para justificar su acción antiimperialista, esto es, no sólo para emanciparse mentalmente, sino económica y culturalmente. (...)

De allí que el acucioso investigador de la filosofía, ya sea europeo o latinoamericano –aquel que no busque en las expresiones del pensamiento latinoamericano sino una relación de semejanza–, no encuentre en estas expresiones sino distorsiones, malas copias, incomprensión y, con ello, lo que considera un grave signo de inmadurez. Otro ha sido el punto de vista de quienes no buscan la semejanza sino la relación que esta filosofía, o filosofías importadas, guardan con la realidad latinoamericana. Esto es, la forma como las mismas, consciente o inconscientemente, son adaptadas a la misma. Tal ha sido, insistimos, la preocupación encaminada a hacer una historia de las ideas de esta América".

ARTURO ANDRÉS ROIG

Argentina, 1922

Extraído de: **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**, Ed. Tierra Firme, México, 1981.

Cap. I, Acerca de la significación del "Nosotros". Pp. 18-20

"DIJIMOS que de los textos en que Hegel se plantea el problema del comienzo de la filosofía y de su historia, surge como norma que lo hace posible aquella que podemos enunciar diciendo que "es necesario ponernos para *nosotros* mismos como valiosos". Ya señalamos la razón por la cual esta fórmula, enunciada por Hegel en singular, supone en su pensamiento un sujeto plural, un "nosotros", por lo mismo que, según él nos lo dice, "la filosofía exige un pueblo". Más adelante deberemos desentrañar lo que connota dentro del pensamiento hegeliano esta última afirmación y desde que puntos de vista ha de ser rescatada.

Ahora bien ¿qué significamos o queremos significar cuando decimos "nosotros"? Este término es, por naturaleza, como todos los nombres y los pronombres, un deíctico, vale decir, que solo alcanza su plenitud de sentido para los hablantes cuando se señala al sujeto que lo enuncia. En este caso se trata, pues, de preguntarnos a quien nos referimos cuando decimos precisamente "nosotros". Cabe, una primera respuesta inmediata: cuando hablamos de "nosotros" a propósito de una filosofía latinoamericana, queremos decir simplemente "nosotros los latinoamericanos". Más esta respuesta no supera el horizonte meramente señalativo con el cual los deícticos son referidos a los sujetos concretos en el habla cotidiana y, si bien la cualificación de "latinoamericanos" nos sugiere algo, resulta imprescindible preguntarnos, a su vez, que es eso de "latinoamericanos" y, por tanto, de "América Latina".

La particular naturaleza del "nosotros" nos obliga a una identificación, en este caso en relación con una realidad histórico-cultural que nos excede, a la que consideramos con una cierta identidad consigo misma, ya que de otro modo no podría funcionar como principio de identificación. La posibilidad de reconocernos como "latinoamericanos" depende, por tanto, de que realmente exista esa identidad que se encuentra como supuesto en la respuesta simplemente señalativa que habíamos dado.

El problema es complejo. En efecto, esta atribución de identidad, lo es también, espontáneamente, de "objetividad", y cabe que nos preguntemos si esta segunda atribución no depende de un *a priori* organizado como parte de nuestro propio discurso. Deberemos decir que "América Latina" puede ser mostrada *a posteriori* como una, a partir de ciertos caracteres que según un determinado consenso constituyen su "realidad", pero también que la postulamos como una *a priori*. Esto se debe a que se trata, como ya hemos dicho, de un ente histórico-cultural en el que tanto peso tiene el "ser" como el "deber ser". Dicho de otra manera, el ser de América Latina no es algo ajeno al hombre latinoamericano, sino que se presenta como su proyecto, es decir, como un deber ser.

Los entes culturales son los que nos descubren por eso mismo el verdadero alcance de lo que se ha denominado "objetividad" o "mundo objetivo", que no es sinónimo de "realidad" en el sentido de una exterioridad ajena al sujeto, sino que es la mediación inevitable que constituye el referente de todo discurso y lo integra como una de sus partes. El valor y peso del contenido referencial deriva tanto del sujeto que organiza su "mundo objetivo" y que de hecho forma parte de él, como de todo lo extraño a la *subjetividad*. A pesar de lo dicho, la objetividad se nos presenta siempre como una "conciencia del mundo" y la "realidad" como el *a priori* ultimo desde el cual todo otro a priori se convierte en una *aposterioridad*.

Decíamos que la unidad de América latina, desde el punto de vista de un deber ser, aparecía como un *a priori*. No se trata, sin embargo, aquí de un *a priori* de esencias dadas en un "mundo de la conciencia", en cuanto que el *a priori* de que hablamos es histórico, puesto que deriva

de una experiencia elaborada y recibida socialmente que se integra para nosotros como supuesto de nuestro discurso y que se encuentra justificada de modo permanente desde nuestra propia inserción en un contexto social.

Ahora bien, América Latina se nos presenta como *una*, en el doble sentido de sus categorías de "ser" y "deber ser", como lo acabamos de explicar, pero también es *diversa*, tal como lo muestra la propia experiencia. Esa diversidad no surge solamente en relación con el no-latinoamericano, sino que posee además una diversidad que le es intrínseca. La sola afirmación de un "nosotros", que implica postular una unidad, es hecha ineludiblemente, por eso mismo, desde una diversidad a la vez intrínseca y extrínseca. Todo se aclara si la pregunta por el "nosotros" no se la da por respondida con el agregado de "nosotros los latinoamericanos", sino cuando se averigua que latinoamericano es el que habla en nombre de "nosotros". El punto de partida es además, siempre, el de la diversidad, comienzo de todos los planteos de unidad del cual no siempre se tiene clara conciencia y que, en el discurso ideológico típico, es por lo general encubierto. Lo fundamental es por eso mismo tener en claro que la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntamos y respondemos por el "nosotros" y, en la medida que tengamos de este hecho una clara conciencia, podremos alcanzar un mayor o menor grado de universalidad de la unidad, tanto entendida en lo que para nosotros "es", como también en lo que para nosotros "debe ser".

De este modo, cada uno de nosotros, cuando se declara "latinoamericano" lo hace desde una parcialidad, sea ella su nacionalidad, el grupo social al que pertenece, las tradiciones dentro de las cuales se encuentra. Tales es el anclaje del que, como hemos dicho, no siempre tenemos conciencia, por lo que creemos –con un tipo de creencia propia de una conciencia culposa- que nuestro punto de partida es necesariamente el de todos".

Cap. II, La historia del "Nosotros" y de lo "Nuestro". Pp. 34-40

"Un análisis de lo que los escritores americanos han entendido por "lo nuestro" y muy particularmente, lo que han creído entender en la locución "nuestra América", es de particular interés.

La expresión se encuentra enunciada textualmente como *Nuestra América*, en el célebre artículo de José Martí, aparecido en México en 1891, como también años más tarde, es título del libro de Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América*, de 1903. La problemática de "lo nuestro" y los orígenes de la locución "nuestra América", se encuentran sin embargo ya claramente en las celebres *Cartas de Jamaica* de Simón Bolívar y son fácilmente rastreables inclusive en escritores hispanoamericanos desde fines del siglo XVIII. La ideología latinista, a mediados del siglo XIX dará particular importancia al tema, como puede verse en ensayistas como José María Torres Caicedo. Muchos otros casos podríamos citar, bástenos con un análisis de las respuestas dadas por aquellos dos escritores que, como en el caso anterior, nos permitirá dar un paso más en la determinación del "nosotros".

Comencemos por el citado texto de José Martí. ¿Cómo llegar a lo "nuestro"? ¿Cómo llegar a la afirmación de "nosotros mismos como valioso" y a la vez tener conciencia del alcance del "nosotros" desde "lo nuestro"? Tal seria al planteo de base que surge del escrito de Martí. De alguna manera el método para la determinación del "nosotros" repite lejanamente el intento platónico del *Alcibíades*, mas hay aquí una radical diferencia en cuanto que la respuesta no se ha de lograr mediante una reducción que nos introduzca en una radical intimidad, en una especie de sagrario ontológico y a la vez mítico, pues la pregunta es acerca del hombre como ente histórico y social y más particularmente, acerca de un hombre determinado: el de "nuestra América".

Lo primero que nos dice Martí es que para afirmarnos a nosotros mismos es necesario superar la "mentalidad aldeana", "despertar del sueño aldeano", dicho en otras palabras, reconocer las limitaciones propias de nuestro horizonte de comprensión. Con ello, como en el caso de Bilbao, su pensamiento habrá de tener como base una crítica de la razón. La mentalidad "aldeana" nos lleva a ignorarnos a nosotros mismos, aun

cuando suponga un modo de afirmación de un determinado sujeto, simplemente, porque ignoramos el "otro". Sumergirnos en la "aldea" es, pues, ignorar a los demás en cuanto alteridad, y sucede que estos también integran lo "nuestro", "nuestra América". Para conocernos a nosotros mismos no tenemos más remedio que conocer y reconocer a los demás, de donde la norma que enuncia Martí de que "Los pueblos que no se conocen han de darse prisa por conocerse", no se refiere a un conocimiento entre pueblo y pueblo, sino a un reconocimiento de la diversidad interna de cada pueblo. De ahí la necesidad de lo que denomina "del recuento y de la marcha unida", superada la aldeanidad en cuanto forma de mentalidad limitada, que en el hombre de ciudad, y en particular en el universitario intoxicado de libros europeos, adquiere su máxima negatividad.

El punto de partida de "lo nuestro" es la "diversidad". A ella Martí la denomina "lo que es". Al mismo tiempo, también es punto de partida la "unidad" que no sea extraña a "lo que es". Y ¿qué somos? ¿Que es "lo nuestro"? Somos "el estandarte de la virgen de Guadalupe", "las comarcas burdas y singulares de nuestra América mestiza", "el alma de la tierra". Pero también esta América nuestra es "el libro importado", "los hábitos monárquicos", "la razón universitaria", "las capitales de corbatín", "los redentores bibliogenos", "la universidad europea". Este segundo aspecto de lo "nuestro" es aquel de donde ha salido la enunciación de un "nosotros" ocultante del "nosotros". Es el de los que han caído en un "olvido", que es precisamente consecuencia de la "aldeanidad", el mismo olvido del que habla Bilbao. Ambos escritores desarrollaron, cada uno a su tiempo, uno de los temas tal vez más interesantes dentro de la historia del pensamiento filosófico-social latinoamericano, sobre el cual se ha desarrollado, como hemos dicho, toda una crítica de la razón.

La composición de lo "nuestro" no es la que generalización escritores como Domingo Faustino Sarmiento, muchas veces en contradicción con ellos mismos, para quienes éramos una incompatible mezcla de "civilización" y de "barbarie". Hay en "lo nuestro" una dualidad y en esto sí tenía razón el pensador argentino, pero ella es otra, es sin más y con términos de Martí, la de "lo artificial" frente a "lo natural". La lla-

mada "civilización" es un artificio de la "razón aldeana", un universal ideológico que en cuanto tal funciona como encubrimiento, poniendo en juego el "olvido", fruto de una mala conciencia. La "barbarie", atribuida al "hombre natural" de Martí, es por el contrario, un poder histórico de desencubrimiento. El "olvido" y junto con él los proyecto de unidad de nuestra América, tomados de préstamo a Hamilton o a Sieyès, sobre los cuales se organiza doctrinalmente aquel "olvido", son los que movilizan por reacción, a un hombre marginado, que conoce además, al otro, como causa de su marginación.

Este es, como dijimos, el "hombre natural". No se trata, aunque podría creérselo, de un regreso a la teoría del "buen salvaje", aun cuando Martí nos diga que "el hombre natural es bueno". Es "natural" porque no está intoxicado con doctrinas, en particular con aquellas que el hombre de la ciudad con su "razón universitaria" maneja contra él; es "bueno", no desde un punto de vista moral, sino porque parte "de lo que es", en cuanto marginado y explotado, porque no integra los grupos sociales dominadores. El "hombre natural" es por eso mismo un factor de irrupción en el proceso histórico, es el que denuncia con su simple vivir, con su cotidianidad, los falsos principios de unidad, impuestos a partir de un desconocimiento de la diversidad. "Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros". Es el hombre que viene a denunciar con su presencia "la parte de verdad" olvidada. Se trata de un ser que posee voz y que exige que le sea escuchada por lo mismo que se afirma en su alteridad. Lejos estamos del mítico Caribe rousseauniano.

Frente a él, también integra "lo nuestro", como hemos ya dicho, el "hombre culto", pero cuya cultura consiste en un mirar "con antiparras yanquis o francesas", colocándose "vendas" y hablando no con "palabras", sino con "rodeos de palabras", con "ambages", por el temor de ser claro. Este hombre es el que no pone en juego "la razón de todos en las cosas de todos", sino "la razón universitaria de unos, sobre la razón campestre de otros". Es el que ignora, a sabiendas o no, la relatividad de su propia posición y que hace de su "palabra", pretendida verdad universal. No ve o no quiere ver "que las ideas absolutas, para no caer en un yerro de forma, deben ponerse en formas relativas".

A este hombre debe sustituirle el "estadista natural", que del mismo modo que el "hombre natural", es el que tiene la capacidad de ver "lo que es", desde un saber universitario que no es ya importado, sino propio. En él "la universidad europea" ha cedido ante la "universidad americana", el libro foráneo, al libro nuestro.

Mundo conflictivo el de "nuestra América", surcado de antagonismos: "la ciudad contra el campo", "la razón contra el cirial", "el libro contra la lanza", "las castas urbanas contra la nación natural", "el indio mudo, el blanco locuaz y parlante", "el campesino, la ciudad desdeñosa", en resumen y con las mismas textuales palabras de José Martí "los oprimidos y los opresores". Eso es "lo nuestro".

¿Qué hacer? "El genio –nos dice– hubiera estado en hermanar" a todos, pero para hacerlo es necesario antes conocer los términos de cada contradicción y sobre todo reconocer como valiosos a la "nación natural", al "campo", a la "lanza", a la "vincha", y partir de ellos. "Hermanar" no quiere decir, en el pensamiento de Martí, lograr un acuerdo entre dominadores y dominados, sino ponernos por encima de esa relación. Para ello no hay otra vía que colocarnos al lado del "hombre natural": "Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses de los opresores", y esto porque los "oprimidos", con su mirar "natural", constituyen, aunque no siempre con éxito ni conciencia, el poder irruptor en la historia (José Martí, *Nuestra América*, 1891).

Carlos Octavio Bunge, en su libro *Nuestra América*, parte también del reconocimiento de una diversidad y se pregunta cuál es el principio de unidad que le corresponde. Por de pronto, las formas de diversidad son, para Bunge, fundamentalmente raciales y, en relación con cada raza o "subraza", psicológicas. La unidad de América como multiplicidad habrá de derivar, del mismo modo, de una integración racial, de un "mestizaje" del que habrá de surgir el "genio hispanoamericano". A pesar de que entiende que algún día se alcanzará esa unidad, se le presenta sin embargo como hipotética ya que la diversidad posee un sino fuertemente negativo, una fuerza disociadora que lo impide. La unidad, en la medida en que la realidad diversa actual es valorada negativamente, es proyectada hacia el futuro con carácter de enigma:

"sobre el porvenir de ese caos de luces y tinieblas –que es América –duda el mismo Dios". Sin embargo, considerado el problema desde el punto de vista racial, nos vuelve la esperanza, ya que "la herencia, la Raza, resulta, en inducción final, la clave del Enigma... Estudiemos, pues, a los hombres y a los pueblos según la raza, si queremos arrancar a la Esfinge de la vida, su secreto, el secreto inhallable, el secreto del pasado, del presente y del porvenir".

De esta manera, lo "nuestro" de "nuestra América" se presenta bajo una doble faz: es un presente, un ser, lo dado como diversidad y más aún, como diversidad caótica; pero también es lo "nuestro" un proyecto y una posibilidad en cuanto que el secreto mismo de las razas nos asegura una unidad futura, que de alguna manera habrá que probar que ya se encuentra, por lo menos en principio, en medio de aquel caos. El problema consiste, dicho con otras palabras, en pasar de una "heterogeneidad" a una "homogeneidad", partiendo del principio de que dentro de lo diverso existe algún elemento que no se muestra como factor de caos o de disociación, sino todo lo contrario, por lo que la unidad depende de las posibilidades y suerte de ese elemento salvador.

¿Cómo se explica que en medio de una diversidad negativa pueda haber un factor positivo que permita superar la caoticidad? Para Bunge el problema se resuelve de modo simple: el secreto de la historia se encuentra en la geografía, esta ha generado grupos raciales fuertes y débiles y a los primeros les cabe la tarea de lograr la unidad mediante la imposición de un "alma común". Como es fácil comprenderlo ésta será el fruto de un mestizaje, pero por cierto de un mestizaje "positivo", y todo el problema de esta simple filosofía de la historia, consiste en encontrar la fórmula que asegure su posibilidad.

Aquel "mestizaje positivo" se logrará cuando predomine "castizo", es decir, cuando se imponga el más fuerte sobre el más débil racialmente. "Lo castizo de un pueblo compuesto de varias razas y sub-razas –dice– es lo propio y característico de la raza más fuerte, la dominadora; es el sello de supremacía que ésta impone a las débiles,

las dominadas". Éstas, felizmente, por lo mismo que débiles, son propensas a sufrir influencias, son sugestionables. En la casticidad radica, pues, la formula sobre la que se habrá de lograr la unidad de muestra América. Ahora bien, como la sugestionabilidad de los débiles no es recurso suficiente, es necesario agregar la violencia, la que como "lucha de razas" existe de hecho y es legítima. "una vez entablada la lucha de razas harto desiguales, debe mantenerse hasta la dominación y absorción de la más débil, cualesquiera que sean las ideas, la política, la religión, o la ética dominantes". La unidad de nuestra América, como consecuencia de la naturaleza de "lo nuestro" se habrá de lograr mediante la fuerza y no excluye, por cierto, el genocidio (Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América. Ensayo de psicología social*, 1903).

Todo esto es justificado sobre una arbitraria psicología de los pueblos, fundada en una caprichosa y pretendida "observación científica", según la cual, las poblaciones indígenas se han caracterizado por su espíritu vengativo y su ferocidad, superior a la de los primitivos salvajes europeos; el "indio mestizado" es un "hibrido" que muestra caracteres visibles de degeneración; en fin, el mulato, mucho más que el mestizo de blanco e indio, se le presenta como el "monstruo apocalíptico" que amenaza a las "sociedades modernas" de América, centradas principalmente en las ciudades. Como consecuencia de todo esto, Bunge declarará que "el alcoholismo, la viruela y la tuberculosis" que han "diezmado a la población indígena y africana en algunas ciudades", "depurando sus elementos étnicos, europeizándolos, españolizándolos", constituyen una bendición.

El mito racial le permite a Bunge ocultar la realidad de las clases sociales y sus conflictos, y al mismo tiempo, justificar los pretendidos derechos de los grupos dominantes. Pesar de que su posición coincide políticamente con las tesis alberdianas desarrolladas en *El gobierno de Sud-América*, esta última obra nos resulta menos ideologizada en cuanto que "civilización" y "barbarie" son allí las aristocracias de origen europeo y la plebe americana, respectivamente, señaladas, a pesar de las referencias raciales que contienen, más bien como clases sociales antagónicas. Las palabras de Martí, escritas en su artículo "Nuestra América", parecieran haber sido redactadas pensando en ensayistas

del tipo de Bunge: "No hay odio de razas, porque no hay razas", el odio y el miedo que acompañan de modo evidente a la violencia propugnada por Bunge como solución de "lo nuestro", son reales, no lo son sin embargo –y también con palabras de Martí- las "razas de librería" sobre las cuales pretende justificar la "casticidad" de las oligarquías terratenientes y la "inferioridad racial" de las clases explotadas.

Hemos visto como en Bilbao y en Alberdi, en Martí y en Bunge, en diversas fechas de nuestro proceso intelectual, se ha hablado de un "yo" social, de un "nosotros", si bien dentro de líneas de desarrollo claramente diferenciables. La temática, como así sus divergencias internas, es también cosa de nuestros días y no lo es por factores casuales. Hay, claro está, diferencias de épocas, más el planteo de base, se mantiene. La vieja y falsa oposición entre "civilización" y "barbarie" reaparece, si bien con otros condicionamientos, pues no se trata ya de la misma "plebe", ni de las mismas aristocracias y oligarquías. Sin embargo aquellos mitos han continuado reelaborándose. El racismo de los positivistas, el que vimos expresado en el argentino Carlos Octavio Bunge, o el que podemos ver en el mexicano Francisco Bulnes, o el boliviano Alcides Arguedas, todos ellos insostenibles en nuestros días, han reaparecido bajo nuevas fórmulas, expresadas en ideologías sucedáneas".

Cap. IV, El problema del "comienzo" de la filosofía. Pp. 76-79

"HEMOS dicho que el comienzo de la filosofía americana depende de aquella afirmación de Hegel a la que consideramos en su sentido normativo y por eso mismo *a priori*, la de "ponernos a nosotros mismos como valiosos". Dicho de otro modo, no hay "comienzo" de la filosofía sin la constitución de un sujeto.

Nos hemos preguntado que queremos decir cuando hablamos de "nuestros". Por de pronto, según la investigación que hemos hecho apoyándonos en el testimonio de algunos de nuestros intelectuales, no se trata de un sujeto pensante puro al estilo del ego cartesiano y de sus formulaciones posteriores, sino de un sujeto que con los riesgos del caso, deberíamos llamar *empírico*. Esa naturaleza se encuentra de

alguna manera puesta de manifiesto en la formulación hegeliana del problema del "comienzo" de la filosofía y es desde su rescate, bajo aquel aspecto, que pretendemos partir. Bien es cierto que la empiricidad resulta desvirtuada en Hegel como consecuencia de la contradicción entre lo histórico y lo ontológico que le conduce a debilitar al hombre como sujeto de la historia en la respuesta pretendidamente superadora de la contradicción indicada.

Deberemos aclarar que *empiricidad* es la de que hablamos. El hecho de que todo hombre se defina por la historicidad implica la existencia de una conciencia histórica, dicho de otro modo, de una determinada experiencia de sì mismo que solo es posible si se da primariamente una potencia o capacidad de experiencia. La historicidad, es por lo dicho, una *empiría* y el hombre, en cuanto sujeto histórico, un sujeto empíreos, con lo cual no se quiere decir que haya elaborado y acumulado esta o aquella experiencia, sino que es capaz de hacerlo. La empiricidad así entendida, como manifestación inmediata de la historicidad, nos conduce a hablar de un *sujeto empírico* que nada tiene que ver con el desfondado "yo empírico", reducido a lo somático y del que nos hemos de depurar al estilo del *Fedón* platónico, o al que debemos negar como una pura naturaleza sumergida en su "en sí" al modo hegeliano, o que debemos poner entre paréntesis tal como se propone en las *Ideas* de Husserl en quien viene a resonar la vieja fórmula "soma-sema".

Ese valor concreto o empírico se pone de manifiesto en el hecho de que aquel acto originario de autoafirmación a partir del cual el hombre se constituye como sujeto, es fundamentalmente valorativo, otro aspecto intuido en Hegel pero desvirtuado asimismo por la contradicción indicada antes. Se trata de un sujeto que como hemos dicho, repitiendo a Hegel, "se pone a sí mismo como valioso" y "considera como valioso el pensar sobre sí mismo". Lo axiológico se muestra por tanto con una cierta prioridad respecto de lo gnoseológico, en cuanto lo posibilita. En efecto, lo que podríamos denominar "ejercicio valorativo originario" permite una toma de distancia frente al mundo, dicho en otros términos, genera el necesario alejamiento mediante el cual se enfrenta la realidad como objetiva. Solo la constitución del hombre como

sujeto hace nacer al mundo como objeto y el "tomar distancia" del que hemos hablado es, primariamente, un hecho antropológico. Inversamente la inexistencia de *subjetividad* implicaría el estar sumergido en una realidad absorbente que nos impediría verla como lo "exótico", en el sentido originario, es decir, como lo que está "fuera de". (...)

Cuando el sujeto latinoamericano se plantee de modo expreso la necesidad de una "filosofía americana", su propia auto comprensión como sujeto del filosofar no será otra que la que hemos visto paginas atrás, en donde se parte de un "nosotros" capaz de organizar su discurso desde su situación concreta histórica, a partir de una toma de posición axiológica. Se planteará, pues, el "comienzo" del filosofar como *sujeto empírico*, en el sentido que muestra el "nosotros" que hemos tratado de definir y con las contradicciones y caídas que le han sido propias en función de esa misma naturaleza empírica.

Desde el punto de vista del tema que nos interesa existe, dentro de la literatura clásica europea, una obra que puede ser considerada sin error como nuevo discurso del método, tal vez el segundo y el más importante luego del cartesiano, en la que por primera vez se dieron las bases teóricas para cualquier replanteo del "comienzo" de la filosofía, tanto en lo que se refiere a su aspecto social-histórico, como a su fundamentación epistemológica. Nos referimos concretamente a la *Introducción* que Hegel dio a conocer en sucesivas exposiciones, destinada a preceder sus *Lecciones de historia de la filosofía*. Aquella obra, ineludible punto de partida para nosotros, hace girar toda la cuestión del "comienzo" alrededor de la noción de sujeto, a partir de la cual hemos iniciado estas páginas sobre una teoría y una crítica del pensamiento latinoamericano.

Frente a las ya lejanas y a la vez tan actuales páginas de aquella *Introducción*, poco nos puede ayudar la filosofía contemporánea, especialmente la que ha tenido vigencia dentro del quehacer académico universitario latinoamericano de las últimas décadas, en particular en el intento de rever el pensar filosófico en su relación con un sujeto que no quiere "hacer" filosofía, sino "su" filosofía o mejor, "nuestra" filosofía, exigencia que solo puede encontrar líneas germinales de desarrollo regresando a la olvidada etapa romántica. Claro está que frente a los

planteos hegelianos, inagotadoramente sugestivos y ricos, no podemos renunciar a nuestro derecho de leerlos desde nosotros mismos, como Hegel exigía respecto de todo el pasado filosófico de la humanidad ni menos podemos desconocer, como tendremos ocasión de verlo más adelante, que el pensar contemporáneo en lo que ha tenido y tiene de más fecundo depende de la crítica a la filosofía hegeliana del concepto.

Sin perjuicio de tener que regresar sobre el tema, digamos que este nuevo *Discurso del método* no se reduce al planteo propiamente cartesiano de buscar un "punto de partida" (*point de départ, Ausgang*) y que la noción de "comienzo" (*commencement, Beginn, Anfang*), no incompatible con aquel concepto y al cual incorpora, es mucho más rica y se mueve en un horizonte de una problemática en la que lo histórico y la historicidad juegan su principal papel.

La diferencia se pone claramente de manifiesto si atendemos a la cuestión de la constitución del sujeto, tema que deberemos ineludiblemente iniciarlo a partir de ciertos clásicos y celebres textos de la *Fenomenología del Espíritu*, para luego adentrarnos en los desarrollos que muestra la *Introducción* a las *Lecciones*".

Cap. VII, El desconocimiento de la historicidad de América.

Pp. 122-136

"PODRÍAMOS resumir uno de los aspectos que consideramos fundamentales de todo lo que hemos dicho, afirmando que respecto de todo hombre, de cualquier cultura, nación o clase social, lo que interesa no es si ha entrado en la "historia mundial", ni menos aún si de alguna manera ha colaborado en su reconstrucción historiográfica, sino tan solo si es "ente histórico", dicho de otro modo, si posee historicidad. Y la respuesta habrá de ser, necesariamente, afirmativa, en sentido plenamente categórico. Por eso mismo vendrá a poner en entredicho aquella "historia mundial" que se organizó sobre una división de hombres que habían "entrado" en ella y de hombres, en algunos casos, simplemente subhombres, que no lo habían hecho, ni tal vez lo podrían hacer. Y de la

misma manera habrá de quedar en cuestión la tesis según la cual había un cierto grupo privilegiado, perteneciente a una determinada cultura y, dentro de ella, a ciertas naciones, que había recibido la misión de hacer entrar a los demás hombres en aquella historia. Dicho de otro modo, el reconocimiento de historicidad de todo hombre no necesita como condición que se haya accedido a una "toma" de conciencia histórica, por cuanto la historicidad implica siempre, necesariamente, como lo ha señalado Rodolfo Agoglia, una "forma elemental y primaria" de aquella conciencia. El desconocimiento de esta, apoyado en el hecho de que no haya logrado una cierta forma de "toma" o "posesión" de aquella "forma elemental", constituye una de las tantas formulaciones paralogísticas de razonamiento (Rodolfo Mario Agoglia, Conciencia Histórica y tiempo histórico, Quito, 1978).

Aquella historia se presenta como un intento parcializado en cuanto a su alcance y, a la vez, como un saber fundado sobre una inversión y una confusión y ambigüedad. De ahí la fuerza de la afirmación de que los pueblos "sin historia", no poseen historicidad, con la cual éste venía a recibir su fundamento de posibilidad de aquella. En verdad, el hombre es "historiador" porque es antes y primariamente, ente histórico y la historia como historiografía es tan solo una manifestación de lo que ha sido ignorado invocando su ausencia.

Por otra parte, se ha de poner también en entredicho el concepto de "historia" que supone la noción de "historia mundial". En efecto, la denuncia de no haber elaborado una historia ha sido el resultado de un desconocimiento de los diversos modos como todo pueblo, aun dentro de las formas de la conciencia mítica, se ha considerado a sí mismo como "ente histórico". De hecho no existe ninguna organización cultural, aun cuando sea clasificada como "primitiva", en la que el hombre no haya dado un paso desde aquella "forma elemental y primaria", hacia alguna forma de posesión de la misma, es decir, hacia lo que hemos denominado "toma de conciencia histórica". Más aun, no solamente no existe, sino que la hipótesis del "buen salvaje", ella misma es infundada y no hay modo alguno de probarla. Es necesario, por tanto, reconocer modos culturales diferenciables en el ejercicio de la historicidad, como así en sus manifestaciones.

Este planteo no rige solo para una historia mundial, en la que los sujetos que la movilizan y teorizan invocan esta su capacidad como prueba de estar instalados en el ser. También se da en la ontología en la que las filosofías, sujetos de una forma equivalente de *Historie*, encuentran en ello la evidencia de su naturaleza histórica (*Geschichlichkeit*). No es extraño que así sea, pues el dominador necesita la total posesión del nivel discursivo, como asimismo partir del presupuesto de que su voz es el de una humanidad privilegiada. No posee la voz porque es hombre, sino que es el hombre que posee la voz. Tampoco resulta extraño que ese hombre haya teorizado acerca de su propia "conciencia histórica" y que haya llegado a ahondar en la naturaleza de la misma, constituyéndola en un campo teórico. Sabemos que ese campo se ha caracterizado por una radicalización cada vez más clara del sujeto de dicha conciencia que es, sin más, para nuestro mundo, el hombre en su hacerse y su gestarse. Mas esta comprensión ha supuesto, en su última etapa, el abandono de aquel nivel discursivo y, a su vez, la aparición de un nuevo sujeto de discurso que no se considera ser histórico porque habla, sino que es de por si poseedor de historicidad, aunque no "hable", o, aunque se le niegue la voz. Dicho de otro modo, solo se pudo llegar propiamente a una "conciencia histórica", cuando este campo teórico fue, antes que tal y de hecho, el centro mismo de una praxis y cuando, a partir de ella, se pudo denunciar la inversión que implicaba el nivel discursivo. De ahí que sea necesario distinguir entre la "conciencia histórica" como campo teórico, y la misma como lo dado fácticamente en las diversas actitudes que, de un modo u otro, vinieron a quebrar las totalidades opresivas, aun las de aquel discurso en el que se había hablado de "conciencia histórica". Con todo lo cual no venimos a negar la necesidad de un campo teórico, sino a afirmarlo en su propia raíz. Aun en el hombre premoderno, o en el más "primitivo" de los hombres, sin la menor idea de una "historia mundial", es ineludible reconocer la existencia de una conciencia histórica, por lo mismo que la temporalidad dentro de la cual se movió ese hombre, no fue la de la naturaleza. Bastaba que tuviera voz para que aquella quedara negada.

Más aun, la negación de la "palabra" al otro, conduce a negar nuestra propia palabra, a quedarnos legítimamente sin ella. Reducir el lenguaje del otro al grito, lleva a enunciar nuestra pretendida "palabra", también desde el grito. Aristóteles que define al hombre como un "animal que posee *logos*" ("palabra" y "razón"), cuando analiza la sociedad esclavista, a la que justifica, disocia los dos sentidos del "logos" y deja al esclavo una palabra vacía. Frente a ese ser inferior, el amo es aquel cuya voz supone la totalidad significativa del "logos". Al "esclavo por naturaleza" no le resta nada más que una voz cuasi animal equivalente al grito. Como consecuencia de este hecho, *La política* aristotélica se construye toda ella, teniendo no como presupuesto la palabra, sino el grito, en cuanto que este es necesario para el "logos", así como el esclavo es necesario para la ciudad. Podríamos afirmar, como corolario, que la pauta enunciada en este caso como exigencia de "reconocer la historicidad de todo hombre", es equivalente a la del "reconocimiento de que absolutamente todo ser humano posee voz". En consecuencia, la distinción entre "hombres históricos" y "hombres naturales", entre un ser parlante y otro mudo, entre un individuo capaz de discurso y otro impotente para el mismo, no puede ser más que ideológica. Y ello aun cuando ese hombre "mudo" o "incapaz de discurso" no fuera considerado como un ser perverso o degenerado, un caníbal, sino como un "buen salvaje", y se tuviera alguna razón en considerar al "civilizado" con ciertas ventajas sobre aquel "salvaje" o "bárbaro", cualquiera fuera el nivel de cultura que se le reconociera. El problema que señalamos no es una cuestión del pasado, dio la tónica a toda una época de nuestra modernidad, en particular la que culminó en el siglo XIX, el gran siglo de la Europa colonizadora, pero se ha seguido repitiendo bajo otras formas, a los cuales no podían ser ajenas las sociedades latinoamericanas contemporáneas. Siempre hay alguien que detenga la voz, y siempre hay otro que solo barbariza o balbucea. Y no es una casualidad que sea dentro del grupo social que "posee" la palabra, que hayan surgido, casi sin excepción, los historiógrafos, los filósofos de la historia y los ontólogos.

La pauta que en este caso comentamos, supone por todo lo dicho, un humanismo, y en la medida que no hay ningún humanismo que

no sea pensado como un "proceso de humanización", ella adquiere toda su fuerza programática. Aquel "ponernos para nosotros mismos como valiosos" quedaría sin justificación, si no fuéramos capaces de ver la relación necesaria que hay entre una afirmación legitima de un "nosotros" y lo que se ha de entender como humanismo. (...)

En resumen, y señalando algunos de los juicios de este rico y complejo texto (alusión al texto de Hegel, Lecciones de filosofía de la historia universal, en particular cap. "El fundamento geográfico de la historia universal"), América "es el país del porvenir" y es, además, "un país de sueño". La historia se ocupa solamente "de lo que ha sido y de lo que es" y la filosofía, únicamente de lo "que es y eternamente será". Con lo que América no puede ser objeto de estudio de ninguna de las dos ciencias, pues, no ha sido ni es, no ha llegado aún a la historia, ni se encuentra instalada en el ser, no posee sustancialidad como para constituirse en objeto de la filosofía. Como "país de sueños" únicamente cabe respecto de ella la elaboración de un discurso que no es ni histórico, ni filosófico, un discurso de lo meramente posible, un saber de conjetura que se aproxima a lo utópico, tal como lo muestran las palabras iniciales del texto.

Sin un pasado histórico, sin una realidad ontológica, América es tan solo "el país del porvenir", una especie de futuridad pura, si tal cosa es posible. Y en verdad, atribuir una futuridad de esta naturaleza, implicaba una contradicción, incluso respecto de la noción de futuro tal como la entiende el mismo Hegel, quien tenía muy en claro que todo futuro depende de un pasado y de un presente. Baste recordar, en efecto, que había incorporado de modo muy vivo en su pensamiento la noción aristotélica de *dynamis*. (...)

No cabe nada más que aceptar que, para Hegel, América no posee sustancialidad, y si la posee lo es en un grado ontológico negativo, como una pura materia incapaz de darse forma por sí misma. Y esto último es, en efecto, lo que sucede, y la futuridad que se le atribuye a América no le es propia, su futuro es el de Europa. Continente del Espíritu, capaz por eso mismo de introducir una forma a una materia. Resulta interesante y aclaratorio ver como el mismo Hegel habla de otros pueblos "no-históricos". En efecto, cuando se ocupa de los

nómadas de las mesetas central del Asia, dice: "Estos pueblos, sin desarrollo histórico, poseen ya sin embargo, una potencia de impulso capaz de modificar su forma, y aun cuando ellos no ofrezcan una materia histórica, en ellos sin embargo conviene captar la historia en su comienzo (Hegel, Lecciones de filosofía de la historia universal, Ob. cit., p. 104)". Es decir, que hay pueblos no-históricos, capaces de ingresar a la historia por su cuenta: en ellos, en su realidad actual, está contenida una futuridad que les pertenece como posibilidad propia y gracias a un poder propio. Frente a ellos, América constituye un pueblo no-histórico, incapaz de una historicidad que surja de ella misma en tanto que no tiene "potencia de impulso", es decir, no es acto de ninguna manera y necesita de un agente externo que habrá de sacarla de su pura materialidad impotente.

Y por lo mismo que el porvenir de América está dado en el futuro de Europa, es un "país de sueño", pero no para los americanos que en su impotencia no se sueñan a sí mismos, sino para todos aquellos que se sienten cansados de la vieja Europa convertida en un arsenal. Una pura futuridad, basada en una carencia de pasado histórico y, a la vez, en una realidad ontológica defectiva, no posibilita ni siquiera un saber de conjetura, y solo aquellos que cuentan con un pasado pueden recrear su imaginación, sus "sueños", desde afuera de esa tierra baldía y proyectarle un futuro, que será el de ellos. Y para esta labor, América cuenta sin embargo con algo que la favorece, no es un "continente serrado en sí mismo", como África, tierra sin esperanzas, sino que se muestra como un "continente abierto", que está esperando el soplo vivificador del "Continente del Espíritu".

Por todos lo que vamos diciendo, resulta imposible lo que conjetura el mismo Hegel: que América "debe separarse del terreno sobre el cual ha transcurrido hasta ahora la historia universal". Una vez más juega el filósofo alemán con términos ambiguos, pues, el sujeto que ha de cumplir con tal recomendación no es la América misma, incapaz en su impotencia de pasar de lo no-histórico a lo histórico, el sujeto que habrá de separarse no es otro, nuevamente, que Europa, la de la utopía que Europa ha hecho respecto de si, y esta vez por obra del mismo Hegel.

Si analizamos ahora la noción de futuro, pensada respecto de Europa misma, nos encontramos con otras dificultades. Ya vimos que si bien Hegel aventura una conjetura –América seria la destinada a construir la nueva Europa–, rechaza luego los "sueños", las utopías, en cuanto no son objeto ni de la historia ni de la filosofía. Sucede que Europa, para Hegel, tiene y no tiene ella misma futuro, a pesar de su textura ontológica que le ha permitido incorporarse plenamente a la historia universal. A pesar de aquella afirmación del mismo Hegel de que las "formas caducas", anuncian "formas nuevas", la apertura hacia lo futuro escapa de las manos del hombre europeo mismo. Debido a que el verdadero sujeto de todo desarrollo es un espíritu cuyos pasos dependen, en última instancia, del despliegue de su propio concepto. Los tiempos nuevos, nos resultan, en consecuencia, algo extraño y la historia se va clausurando para nosotros en cada una de las etapas de autorrealización del principio fundante. Debido a ello resulta, paradojalmente, que el futuro del hombre americano es el de otro hombre "sin futuro".

Se ha achacado muchas veces a Hegel haber "clausurado" la historia. En realidad, el planteo en relación con el cual surge el problema de la clausura o bloqueo del proceso histórico es mucho más complejo y matizado. El intento de Hegel es el de colocarse frente a un futuro que pueda ser objeto de un saber no-conjetural, y encontrar un punto de vista que nos permita un análisis del proceso histórico dentro del cual todos los éxtasis del tiempo se nos presenten dados dentro de un sistema. Para lograr esto, una vía posible era la de considerar lo que podríamos llamar el "futuro sido", y dejar, para los hombres de mañana, el "futuro que será". El análisis del futuro resulta desplazado hacia atrás y no se le permite franquear los límites del presente. Dicho de otro modo, se habla de lo que fue o es actualmente el futuro de un pasado: el mundo medieval, por ejemplo, ha sido lo futuro del mundo greco-romano, así como el mundo germánico ha sido y es el futuro de ellos dos. En ese "futuro sido" todo puede ser explicado como desarrollo del concepto, y no impide aventurar la tesis –única conjetura legitima– de que habrá más adelante otro "futuro sido", por lo mismo que la categoría de futuro es la que funda la posibilidad tanto

del "futuro sido" como la del "futuro que será". De este modo, vamos avanzando en nuestro conocimiento del proceso de la historia, de un "futuro sido" en otro, por donde el bloqueo del proceso histórico no supone la suspensión del proceso de la historia, de un "futuro sido" en otro, por donde el bloqueo del proceso de la histórico no supone la suspensión del proceso, sino tan solo los límites de nuestro horizonte de comprensión del mismo. Así como no hay un comienzo de la filosofía, sino recomienzas, no hay tampoco un bloqueo de la historia, sino sucesivos bloqueos y desbloqueos.

De todos modos, esto era una manera de negar el futuro y de cerrar la historia, por lo menos para nosotros como sujetos, ya que no para el sujeto absoluto, el Espíritu. El desarrollo de éste, bien es cierto que no es una repetición de su propio contenido, al modo como la planta se repite a sí misma de manera indefinida. El espíritu progresa, la planta, dentro de la concepción hegeliana, no muestra propiamente evolución. Mas, aquel progreso lo que hace es mostrar "novedades", nunca "alteridades", pues nada puede ser ajeno al *a priori* absoluto. La reducción del *a priori* antropológico a este *a priori*, convierte la historia en una antología evolutiva, y acaba por poner en crisis el concepto mismo de historicidad. Dentro de nuestra comprensión de los procesos históricos, podemos pensar la "diferencia", pero nunca dentro de un tipo de saber anticipatorio, sino dentro de la categoría del "futuro sido". No podemos prever el porvenir, por cuanto no somos el sujeto de la marcha dialéctica a través de la cual el Espíritu pone en juego su libertad. Los frutos de esta son, para nosotros, imprevisibles y tan solos podemos conocerlos *a posteriori*. (...)

Si regresamos a la comprensión de América, que hay, en Hegel, nos encontramos, además, que el mundo americano era para él, lo "nuevo". Europa, como el "viejo mundo", mira a América como el "mundo nuevo" y, en tal sentido, pareciera abrirse a un reconocimiento de su historicidad. Mas, no es así, en cuanto que la "novedad" de América se da en el plano primitivo de lo físico y no en el de lo histórico, y padece, por tanto, la debilidad ontológica propia de todos los entes que no han emergido de la naturaleza. América es, por eso mismo, sinónimo de inmadurez, y su juventud no es en ella un mérito, sino un defecto. Posee

"novedad" al modo como es novedosa para un artesano una materia hasta entonces desconocida, a la cual puede darle forma según sea su voluntad, en cuanto inerte o pasiva. En consecuencia, América no es "nueva" para sí misma, sino para otro, el hombre europeo que la ha descubierto junto con el resto desconocido del globo. De esta manera, el "descubrimiento", resultaba ser un total "encubrimiento" por lo mismo que se afirmaba al descubridor como único sujeto histórico, como exclusivo agente del hacerse y del gestarse humanos. En consecuencia, desde el punto de vista ontológico, América era "novedad" al modo como se nos muestran "nuevos" los entes físicos dentro del vasto proceso de la evolución, y si esa "novedad" adquiría algún sentido histórico, lo era tan solo para el hombre europeo, respecto de sí mismo. En consecuencia, América quedaba reducida a ser el país de utopía. A pesar del abierto rechazo de toda forma del saber de conjetura, Hegel no hacía más que continuar una importante tradición ya iniciada durante el Renacimiento por Tomás Moro y, más tarde, por Campanella y Bacón, entre los más conocidos del genero utópico. En todos ellos se encuentra supuesta una radical ahistoricidad de América, condición que facilita la constitución de un discurso ejercido por un sujeto que previamente se ha declarado "descubridor" de ese buscado "no-lograr" que habían soñado ya los antiguos con la Ultima Thule, las Hesperides o las Islas Bienaventuradas. Las utopías han cumplido y cumplen una función de crítica social de tipo indirecto, y a la vez, un papel regulador, indicando a su modo los limites posibles para una sociedad de acuerdo con los horizontes de comprensión de cada época. Ahora bien, ni el sujeto autor del discurso utópico, ni la sociedad a la cual se criticaba, y a la cual se le proponían límites y posibilidades, eran el hombre americano y la sociedad americanas. América fue para estos autores, y entre ellos para Hegel, un continente para ser soñado por otros.

A esto se agrega, concretamente en el caso hegeliano, que la negación de historicidad surge del hecho que muestra una nueva humanidad que no aparece integrada en la "historia mundial", sino al margen de la misma y, más aun, ajena a ella totalmente, por lo menos hasta el momento del "descubrimiento". De este modo, la historicidad no es entendida como aquello que funda la posibilidad de la historia,

y consecuentemente de la historiografía, sino que como ya anticipáramos, se invierten las relaciones. No está de más que insistamos en la afirmación de que el hecho de que el hombre americano primitivo, en particular el de las grandes culturas, no hubiera llegado a pensarse dentro de los marcos de algo semejante a una "historia mundial" dentro de sus propios límites culturales, o no fuera pensable en relación con aquella misma historia organizada por otros, no implicaba, de ninguna manera, que no fuera un ser histórico, ni menos aún que no tuviera un modo propio de asumir la particular temporalidad que caracteriza a todo hombre en cuanto tal.

Y precisamente, el desconocimiento que se da junto con el encubrimiento sistemático llevado a cabo por los ideólogos colonialistas de la Europa "descubridora", y sobre todo conquistadora, constituyó uno de los hechos más importantes de la "historia mundial", que no aparece expreso en la filosofía de la historia hegeliana y en otras similares a ella. Para reconocer tal encubrimiento habría que haber partido de un reconocimiento de historicidad de una humanidad que pasó a ser dominada. Y aquí sì que hubo relación de utopía entre Europa y América. (...)

No será necesario tener "historia", sino saberse ente histórico. No será necesario tampoco, en el caso de descubrir que ya tenemos alguna "historia", ponernos a justificarla frente a la "gran historia" elaborada por los teóricos de la Weltgeschichte. Una vez más, la tarea habrá de ser la inversión de la filosofía imperial.

La problemática surge claramente del pensamiento de Simón Bolívar, expresado en 1815, en su "Carta de Jamaica", años antes que Hegel dictara sus cursos sobre filosofía de la historia universal. Para el Libertador había en nuestra América una serie de factores que constituían, según vimos, razón suficiente de unidad, a pesar de los factores que se presentaban como diversidad disolvente. La unidad de nuestra América, condición indispensable para jugar un papel dentro de una historia mundial, encerraba toda la problemática de nuestro destino histórico, su punto de partida y también su meta. Bolívar tenía clara conciencia del margen de utopía que encerraba su proyecto, pero en el sentido de un "no-lugar" que podía tener "lugar", como él

lo expresa, "en alguna época dichosa". "¡Qué bello seria –dice– que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! ¡Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un congreso de los representantes de las repúblicas, reinos o imperios, a tratar de discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras partes del mundo. Esta especie de corporación podrá tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración". Estas palabras de Bolívar suponen una filosofía de la historia, fundada no solamente sobre una experiencia histórica vivida directamente por el mismo Bolívar y por el grupo social que representaba, sino además, sobre la conciencia de la capacidad de "hacer historia" y, por tanto, de plantearse su futuro, entendido como destino. Este resultaba entendido, como aquello que debemos llegar a ser social y culturalmente, por lo mismo que de alguna manera ya lo somos y, sobre todo, porque somos entes históricos. La filosofía de la historia que se desprende de los textos bolivarianos, se organiza sobre una formula radicalmente distinta de la expresada en el texto hegeliano: en el pensamiento del Libertador no hay que ocuparse "de lo que ha sido y de lo que es", sino de "lo que es y de lo que será", enunciado en el plano concreto de la contingencia de lo histórico. Por lo demás, si pensamos los ideales bolivarianos dentro de ese amplio programa de humanización con que fueron planteados, más allá de sus inevitables condicionamientos sociales, aquella contingencia no suponía únicamente lo "nuevo", como manifestación de una mismidad repetitiva, sino la alteridad. Que el propio Bolívar no comprendiera al final de sus días este hecho, no invalida el sentido del auténtico bolivarismo. (...)

La mediación de Juan Bautista Alberdi sobre este problema, en 1844, en un texto que ya hemos comentado antes, revela claramente que el pensamiento de Bolívar no era un momento accidental. Se plantea Alberdi la cuestión del destino, en relación estrecha con nuestra unidad y diversidad, a la vez que trata de mostrar la legitimidad del contenido utópico del planteo. Retoma la tesis bolivariana y vuelve a preguntarse por el destino de nuestra América: "Desde que concluyó la guerra de la Independencia con la España –dice– no sabemos lo que piensa América de sí misma y de su destino: ocupada de trabajos y de cuestiones de

detalle, parece haber perdido de vista el punto común de arribo que se propuso alcanzar al romper las trabas de su antigua opresión".

Esta problemática del destino de América y del hombre americano –nos aclara ahora Alberdi–, no fue en Bolívar una "utopía negativa". Los "utópicos negativos" son aquellos que no solo "ven lo que *no* existe", sino que además "*no* ven lo que existe", lo que "todo el mundo toca". Niegan, por eso mismo, "la realización de un hecho considerado practicable por el genio mismo de la acción –dice Alberdi hablando de Bolívar– y por el buen sentido de los pueblos". El Libertador habría puesto en marcha, pues, una "utopía positiva" que debía ser retomada en su sentido de idea reguladora a partir de la elaboración de "tipos ideales de organismo social". Alberdi propone dar las bases de un saber anticipatorio, un "idealismo" con raíces en la realidad empírica. De la conjunción de idealidad y empiricidad habrá de salir la unidad expresada inicialmente como acto de voluntad, en "un programa de su futura existencia continental". Será éste "una carta náutica que marque el derrotero que deba seguir la nave para cursar el mar grandioso del porvenir". Bolívar, hombre de acción antes que de pensamiento, no propone un imposible en el sentido negativo de lo utópico. Parte de la afirmación de un hombre americano que se conoce en su misma realidad histórica como sujeto de su historia, con las contradicciones y límites que esa experiencia muestra. En aquel conocimiento, que es un reconocimiento, consiste el "empirismo" que ha caracterizado, según piensa Alberdi, a los grandes realizadores de la América Hispánica.

Tanto del pensamiento del Libertador, como de la interpretación que de él hace Alberdi, surge que el destino de América y de su hombre, no es entendido como una realidad hipostasiada. No se trata de un ente con voz propia al que hay que "escuchar", tal como aparece en el mismo Hegel, quien hablaba de la victoria de los griegos sobre los persas como algo que era producto del "gran interés del Destino por el florecimiento de todo el Occidente". Tampoco se trata del "Destino manifiesto", heredero directo del anterior, con el que los ideólogos del expansionismo yanqui han pretendido justificarlo. Ni menos se trata de un destino, que como respuesta a la doctrina norteamericana, sea entendido, a su vez, como nuestro "Destino manifiesto".

La afirmación de un "nosotros" que conlleva el problema de un destino latinoamericano, tiene una raíz, como lo señala acertadamente Alberdi, de tipo empírico. Se trata de una tarea, un hacer, que venimos cumpliendo juntos y que podríamos terminar también juntos, sobre la base de una decisión que puede tener amplios márgenes de error, pero también de acierto. América Latina solo se justifica en cuanto inicie desde sí misma un proceso de humanización que sea consciente de las limitaciones de los anteriores procesos similares, y solo podrá hacerlo, volviendo a todos aquellos legados que ha recibido, como asimismo a todos los que habrá de recibir, asumido desde el sujeto latinoamericano concreto".

Cap. VIII, Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad.

Pp. 138-139

"ANTONELLO GERBI en su valioso libro *La disputa de Nuevo Mundo* ha estudiado el desarrollo de los que bien podría denominarse "ideología antiamericanista", entre los años 1750 y 1900 y dentro de la cual, según él mismo nos dice, el "triunfo más pleno" fue alcanzado en los escritos hegelianos.

En sus líneas generales, esa ideología se caracterizó, de acuerdo con lo que estamos viendo, fundamentalmente, por un desconocimiento de la historicidad del hombre colonial –sin olvidar las proyecciones que esa misma actitud tuvo respecto del proletariado europeo– en relación con un europeo centrismo cuya justificación se dejó, entre otros ideólogos, en manos de los filósofos de la historia. Tal campo de saber suponía, a pesar de lo dicho y en el caso particular de Hegel, una comprensión de la temporalidad nueva y hasta revolucionaria, que llevó a la distinción radical entre el tiempo de la naturaleza y el del hombre y, a la vez, dio las bases para una respuesta, también nueva y revolucionaria, respecto del ser del hombre, visto de ahí en adelante como ente histórico. Ya no cabía ningún "regreso" a la naturaleza y las formas de alienación que afectaban al ser humano no podrían en

adelante ser resueltas mediante utópicas fugas, sino dentro del marco de lo social. Se iban dando las bases para un humanismo que, a partir de la noción de historicidad, una vez desfondado el mito del Espíritu Absoluto que había oscurecido las instituciones originales de aquella filosofía de la historia, y una vez desenmascarados los mitos sucedáneos, concluiría en una comprensión del hombre como objeto de su hacerse y su gestarse.

Lo que resulta sorprendente, lo cual no significa que no sea explicable, es el hecho de que las más agresivas ideologías sobre las cuales se han tratado de justificar los imperialismos tanto del siglo XIX como del nuestro, podrían ser consideradas como un desconocimiento de historicidad de determinados grupos humanos en pensadores como Hegel, abrieron las puertas para el descubrimiento de esa misma historicidad. El pensamiento antropológico se muestra en esta ya larga historia que va desde Hegel hasta nuestros días, desarrollado dentro de los términos de una ontología en la que le acontece a un determinado sujeto, que no es necesariamente el hombre, "caer en el tiempo", o si es hombre, encontrarse "arrojado en el mundo" como consecuencia de una culpa originaria, sobre la base, tanto en un caso como en el otro, de una *aprioridad* del ser respecto de los entes. De esta manera, la problemática de la historicidad del hombre y más concretamente de su cotidianidad, se desarrolla de modo inevitablemente paralelo con el de la relación entre lo "originario" y lo "originado", lo "ontológico" y lo "óntico", lo "fundante" y lo fundado", planteados en tales términos que acaba por desvirtuarse aquella historicidad y la única posibilidad que le queda al hombre viene a ser, según las formulaciones enunciadas en cada caso, otra vez, la de un "regreso".

Ahora bien, retomando nuestra historia, llegó un momento en el que el hombre europeo dejó de ser el único que hablara del hombre colonial y que éste comenzó a ocuparse de sí, ciertamente con el mismo lenguaje, pero, en ocasiones y tal como hemos tratado de mostrarlo, con una intencionalidad distinta. En el rescate de esos momentos se encuentra la posibilidad de una historia de la filosofía latinoamericana, dada como sucesivos recomienzos dentro de un marco de unidad no difícilmente reconstruible. En ese ya largo proceso, no bien conocido

aun para nosotros, de lo que el hombre americano dijo de sí, llegó también un momento en el que se reproduciría un hecho en alguna manera semejante al que hemos mencionado. Nos referimos a algo muy reciente que ha tenido lugar dentro de una de las líneas de desarrollo de las ontologías elaboradas en América Latina en las décadas de los 50 y 60.

Esas ontologías, bajo las influencias de la filosofía europea de las dos posguerras, se plantearon la cuestión del hombre americano, la que desarrollaron de modo expreso en unos casos, implícito en otros, en relación con una determinada comprensión entre el ser y los entes. Las respuesta que se dieron a aquel problema incidieron, como es fácil pensarlo, sobre la comprensión de la naturaleza de un sujeto que había comenzado, una vez más, a ocuparse de sí, comprensión que en las ontologías mencionadas concluyó en la atribución de una historicidad defectiva, reducida a una futuridad, o en una negación de historicidad, teniendo todas como punto de partida, casi sin excepción, ciertas pretendidas experiencias originarias de la temporalidad y una afirmación del ser de América como «vacío»".

AUGUSTO SALAZAR BONDY

Perú, 1925-1974

Extraído de: **¿Existe una filosofía de nuestra América?**, Siglo XXI Editores, México, 1968.

Capítulo I: EL PROCESO.

Pp. 14-35

"1. El pensamiento filosófico hispanoamericano, considera su evolución a partir del descubrimiento de América y de la conquista española, tiene más de cuatro siglos de existencia. Es posible trazar ya una línea de desarrollo suficientemente prolongada como para determinar épocas y fijar rasgos característicos.

Podría, sin embargo, objetarse que es arbitrario partir de la época de la penetración europea en el continente, dejando en la sombra todo el rico pasado cultural de los pueblos indígenas. Fuera de que este mismo criterio empleado para historiar nuestro pensamiento tiene su sentido histórico, que se nos hará claro más adelante, cabe señalar que sólo poseemos datos bastante precisos y fidedignos del pensamiento hispanoamericano a partir del siglo XVI; que, además, sólo desde este siglo podemos encontrar productos culturales definidamente filosóficos –esto es, elaborados con independencia de los mitos y las leyendas tradicionales–; y, por último, que la comunidad histórica que se suele llamar Hispanoamérica, que define el área de implantación de la filosofía que aquí queremos estudiar, no existe antes de la época de la conquista, y no únicamente por el hecho obvio de que antes no opera un factor cultural español, sino, además, no hay entre los pueblos precolombino integración o cuando menos intercomunicación social y cultural suficiente. Estas razones explican, siquiera metodológicamente, el punto de partida y el campo histórico-temático de nuestro trabajo.

El proceso del pensamiento filosófico hispanoamericano comienza con la introducción de las corrientes predominantes en la

España de la época de la conquista, dentro del marco del sistema político y eclesiástico oficial de educación y con la finalidad principal de formar a los súbditos del Nuevo Mundo de acuerdo con las ideas y los valores sancionados por el Estado y la iglesia. Se traen a América y se propagan en nuestros países aquellas doctrinas que armonizan con los propósitos de dominación política y espiritual que persiguen los órganos del poder temporal y espiritual de la península. De este modo, los hispanoamericanos aprenden como primera filosofía, esto es, como primer modo de pensar en plan teórico universal, un sistema de ideas que responde a las motivaciones de los hombres de ultramar.

Salvo esporádicas y a veces heroicas apariciones de doctrinas que tenían más filo crítico y menos compromisos con el poder establecido –como el platonismo renacentista y el humanismo erasmista–, la filosofía oficialmente difundida y protegida fue la Escolástica, en su tardía versión española, a la que si bien no faltaron algunas cumbres, como Suárez, no se puede considerar una vía típica del pensamiento moderno. Además de oficial y de centrada en los intereses europeos y particularmente españoles, esta primera filosofía hispanoamericana es, pues, un pensamiento conservador, antimoderno.

Los temas americanos no dejaron de hacerse presentes como elemento nuevo en la inquietud teórica. Hay un rico acervo de meditaciones filosófico-teológicas en torno a la humanidad del indio, al derecho de hacer la guerra a los aborígenes y al justo título para dominar América, que es ciertamente lo más valioso del pensamiento de los siglos XVI y XVII. Gracias a esta temática, la Escolástica alcanza por momentos un tono vivo y actual, justamente en la medida en que toca la problemática de la existencia en el orbe recién conquistado y en pleno proceso de colonización, lo que quiere decir entonces adaptación a los moldes de vida hispano europeos. Pero, en lo fundamental, la meditación filosófica, incluso aquella que abordaba la temática americana, se hizo desde la perspectiva española. No hubo, y quizá no pudo haber cuando menos al principio del período colonial, nada semejante a un enfoque americano propio, a un cuerpo de doctrina que respondiera a las motivaciones de los hombres de este continente.

El predominio de la Escolástica se prolonga –con variantes locales y mayor o menor intensidad– hasta el siglo XVIII. Entonces, por acción en parte de factores que operan en la propia España, como es el caso de la política liberalizante de los ministros de Carlos III y la obra de escritores de espíritu reformador como el P. Feijoo, y en parte debido a factores que operan en los territorios bajo el dominio español –por ejemplo, viajeros ilustrados como Alexander von Humboldt y expediciones como la de la Academia de París, que tuvieron fuerte impacto en la intelectualidad hispanoamericana–, se hacen presentes en América ideas y corrientes filosóficas contrarias al escolasticismo y muy representativas de la nueva dirección que tomó el pensamiento europeo a partir del Renacimiento. Descartes, Leibniz, Locke, Hugo Grocio, así como Galileo y Newton, se cuentan entre los primeros autores difundidos entre nosotros y con efecto revolucionario en el proceso intelectual, aunque el hecho, medido con el reloj europeo, sea claramente tardío. El número de libros y revistas extranjeros que circulan y el de lectores que los solicitan y que van adquiriendo un decidido gusto moderno aumenta aceleradamente a medida que avanza el siglo XVIII. Al mismo ritmo otros nombres resonantes, de poderoso influjo transformador, aparecen en el horizonte intelectual de los hispanoamericanos: Condillac, Rousseau, Montesquieu, Adam Smith, Filangeri, Beccaria, Benjamin Constant, he aquí algunos de los principales.

Por otra parte, las instituciones educacionales y culturales se renuevan, poniéndose a tono con las exigencias modernas: en las ciudades cabeza de virreinato o sede de real audiencia surgen colegios carolinos y sociedades "económicas", "filantrópicas" o de "amantes del país", y se editan revistas y otras publicaciones de indudable valor como vehículos de cultura superior y órganos de divulgación filosófica. Un despertar de la conciencia crítica y un primer esbozo de reconocimiento de la identidad nacional y americana son perceptibles en el período. Esta atmósfera de cultura equivale, por lo menos exteriormente, a lo que se conoce en Europa como la época de la Ilustración, y por eso se denomina del mismo modo a esta etapa de nuestro proceso espiritual. Por lo demás, la vinculación doctrinaria es clara, pues la ideología ilustrada hispanoamericana no es sino el trasplante de la filosofía de la

Ilustración europea, especialmente la francesa. A semejanza de Francia, en la América hispanoindia es ésta también época de cambios políticos importantes, que serán arropados por el pensamiento filosófico moderno: los cambios de la revolución emancipadora que hacia 1824 habrá cancelado el poder español en la mayor parte de nuestros países.

Una nueva etapa se abre con la independencia política de Hispanoamérica; así también ocurre con el pensamiento filosófico. En adelante este pensamiento se expandirá libremente, sin la trabas de la censura monárquica, pero con la precariedad que imponía la crisis político-social que confrontaron casi todas las flamantes repúblicas de esta parte del continente en el siglo XIX. Consideremos a grandes rasgos el desarrollo ulterior de la filosofía hispanoamericana.

Hay un primer período de evolución bien marcado que se extiende hasta aproximadamente 1870 y que parte de la revolución emancipadora, período este que coincide con el romanticismo, por lo cual se lo suele llamar romántico. En él predominan, sucesivamente, la filosofía llamada de la Ideología –que es la última forma del sensualismo francés–, las doctrinas de la escuela escocesa del *common sense* y, finalmente, el espiritualismo ecléctico, de cepa francesa, y la versión krausista del idealismo alemán. Estas doctrinas constituyen el alimento filosófico no sólo de la gente académica, sino también de los publicistas y los políticos de entonces. Estos últimos generalmente se alinean en dos partidos principales, de tendencia liberal el uno y conservadora el otro, enconados en su disputa sobre todo por diferencias pragmáticas y de política inmediata, aunque sean importantes algunas oposiciones filosóficas, como las que se refieren al principio de autoridad, la legitimación del poder, el fundamento de la moralidad y la organización del Estado. Sin embargo, no siempre difieren en relación con otros principios y conceptos básicos –por ejemplo, el tocante a Dios y la ordenación del universo o a la libertad esencial del hombre– y no es insólito encontrar a los mismos filósofos europeos acogidos como mentores doctrinarios a la vez por escritores liberales y conservadores. Puede decirse quizá con más exactitud que en ciertos casos las mismas filosofías son selectivamente acogidas por ambos bandos y aplicadas según sus propios fines y criterios. Por esta época, apuntan también

en Hispanoamérica, aunque tímidamente, el socialismo utópico y el pensamiento anarquista, que van a desarrollarse a finales del siglo.

En las últimas décadas del XIX todo el fervor de la *intelligentsia* hispanoamericana se ha de volcar hacia otra doctrina, o más bien complejo de doctrinas, formado por la filosofía que en Francia ha bautizado Augusto Comte con el nombre de *positiva* y por otras varias corrientes del pensamiento decimonónico, como el materialismo, el experimentalismo, el evolucionismo, etc. A base de todos estos elementos ideológicos se fabrica el llamado credo positivista que, si bien con variable intensidad y amplitud, dominará la escena intelectual de nuestros países por casi cuatro décadas, o sea, hasta los años iniciales del siglo actual.

Al lado de Comte, sobrepujándolo quizá, el filósofo más popular es por entonces Spencer. Por su ministerio se impone como principio explicativo universal el concepto de evolución, que se aplicará tanto al conocimiento de la naturaleza física cuanto al del orbe social, y que servirá igualmente para justificar el predominio de la burguesía como las reivindicaciones del proletariado emergente. En lo sustantivo, el positivismo fue sin embargo una doctrina filosófica prohijada por las clases dirigentes de la América hispana en el período de establecimiento y consolidación del capitalismo financiero internacional en estos países.

En el seno del propio movimiento positivista, como resultado en parte de la heterogeneidad de sus elementos doctrinarios –que consentían a la par las más francas profesiones de fe cristianas–, así como de la incipiente y débil implantación de sus principios en la comunidad intelectual que propició y lo exaltó, pero sobre todo como efecto reflejo de los cambios en la conciencia filosófica europea, surgen las tendencias superadoras de este pensamiento, las que, luego, ampliándose y reforzándose van a marcar una nueva etapa del pensamiento hispanoamericano. Algunos de los más caracterizados representantes de la propia filosofía positivista son, en efecto, los primeros que hacen la crítica de sus anteriores convicciones y no sólo se muestran convencidos de la necesidad de rectificar los errores y levantar las barreras del filosofar positivista, sino que creen que ya hay en el mercado filosófico de la época figuras y sistemas capaces de remplazar con ventaja la antigua

doctrina. A estos impulsos de autocrítica se suma la decisiva acción de un grupo de vigorosas personalidades del magisterio universitario que por entonces dedican sus mejores esfuerzos tanto a la liquidación de la filosofía positiva cuanto a la constitución de un serio movimiento filosófico en la Universidad. Por eso se les ha llamado los *fundadores*. Entre éstos destacan los nombres del argentino Alejandro Korn, del uruguayo Carlos Vaz Ferreira, del chileno Enrique Molina, del peruano Alejandro O. Deustua y de los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso. No son ciertamente los únicos, pero sí los principales en el dominio estricto de la filosofía académica. Actúan en coincidencia con otras figuras intelectuales empeñadas a la sazón en dar un nuevo sentido y una base más profunda y auténtica a la cultura de nuestros países, de las que son representativos los nombres de José Enrique Rodó, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña.

Los fundadores, cuya obra llena las primeras décadas del siglo actual, no sólo coinciden en el rechazo de positivismo; comparten, asimismo, el tipo de orientación que quieren imprimir al pensamiento filosófico y los mentores occidentales que eligen para esta empresa. En lo fundamental son antinaturalistas, con marcadas simpatías idealistas y vitalistas (posiciones estas no siempre fáciles de distinguir la una de la otra); tienen una clara preferencia por los conceptos dinámicos y por el pensamiento intuitivo, no rígidamente lógico y, en consecuencia, son por lo general condescendientes con la especulación metafísica. De allí su admiración por autores como Boutroux, Croce, James y, sobre todo, Bergson. Este último se convierte en el oráculo de los intelectuales de la época, como antes lo había sido Spencer. Ahora el bergsonismo, con su concepto de duración, de devenir concreto y cualitativo, es utilizado en todas las explicaciones y síntesis conceptuales y conviene señalar, como un hecho significativo, que no sólo es acogido y exaltado por los sectores conservadores sino también por los liberales e incluso por los marxistas, que entonces comienzan a representar ya una corriente de pensamiento bien definida en Hispanoamérica.

Con el marxismo y otras orientaciones de la filosofía social vinculada u opuesta a él, estamos en la etapa contemporánea de la filosofía hispanoamericana que se extiende aproximadamente desde

la tercera década de este siglo hasta nuestros días. Respecto al marxismo –y entrando en la consideración de las corrientes actuales– hay que decir que, aunque ha tenido importantes repercusiones políticas y en los últimos años, con el establecimiento del régimen socialista en Cuba, informa toda la actividad intelectual y la cultura de un país, no ha sido la más influyente filosofía en las universidades, ni siquiera entre amplios sectores de escritores e intelectuales, aunque es sin duda la filosofía que más fuerte esfuerzo de vulgarización ha recibido. También la filosofía católica, particularmente la neotomista, ha sido muy divulgada y tiene un firme bastión en las universidades y escuelas superiores católicas y otras instituciones auspiciadas por la Iglesia. Aparte de estas corrientes, otras filosofías deben ser mencionadas en lugar preferencial pues han marcado más nítidamente el movimiento universitario. Ellas son, en primer término, la fenomenología, tanto en su versión husserliana original cuanto en sus derivaciones axiológicas y ontológicas, tales como han sido desarrolladas por los pensadores alemanes Max Scheler, Moritz Geiger, Alexander Pfaender y Nicolai Hartmann. Con la corriente fenomenológica se entronca el existencialismo de Heidegger que, como se sabe, estuvo vinculado inicialmente con Husserl, así como el pensamiento existencial cristiano de Jaspers y el ateo de Sartre. A ello debe agregarse el historicismo, que propugnan Ortega y sus discípulos apoyados, entre otros autores, en Dilthey.

Vista desde una perspectiva complementaria, la difusión de las filosofías que acabamos de mencionar y de otras afines, como las de Eucken, Klages y Keiserling, que se produce sobre todo desde la tercera década del siglo hasta los años de la segunda guerra mundial, representa la influencia del pensamiento germánico en Hispanoamérica, coetánea de la expansión política y económica de Alemania que cesó con el conflicto bélico y la derrota. Sintomaticamente, en la segunda parte de la década del cuarenta comienza a penetrar y alcanza gran difusión la filosofía francesa, sobre todo la nueva de corte existencial, representada por Sartre, así como por Marcel, Merleau-Ponty y Camus. La penetración sartriana es facilitada por el empleo de la literatura como medio de expresión de ideas, lo cual hace acesibles, aunque parcialmente, los temas y problemas de la filosofía de la época a públicos más

vastos que los estrictamente académicos. Análogo efecto han tenido las obras literarias de Camus. Por otro lado, el existencialismo francés es un pensamiento directamente conectado, por principios doctrinarios y por la vocación personal de sus creadores, con la problemática social y política. El intelectual comprometido –*engagé*– es, de acuerdo con esta filosofía también encuentre acogida, pese a sus complicaciones técnicas como sistema teórico, entre los espíritus políticos y las mentalidades con predominante inquietud social. Esto no quiere decir que en los círculos académicos hispanoamericanos no haya penetrado también el existencialismo francés, especialmente el de Sartre, aunque allí comparta el favor público profesional con Merleau-Ponty y, sobre todo, con Heidegger, a quien se sigue reconociendo como el más grande teórico de la filosofía de la existencia.

Otros temas y problemas solicitan hoy la atención de quienes tienen seria inquietud filosófica, sobre todo en las universidades y otros centros de educación superior. La lógica, la epistemología y el análisis del lenguaje encuentran cada vez más cultivadores, los cuales, por la naturaleza de su interés teórico, son propensos a un enfoque más riguroso y frio, más técnico si se quiere, de los contenidos del conocimiento, y reciben el influjo de círculos de pensamiento diferentes a los arriba mencionados. Se incierta aquí la influencia de corrientes como el positivismo lógico, la escuela analítica y lingüística, el idoneísmo, etc., vinculadas con los nombres de Bertrand Russel, Rudolf Carnap, G. E. Moore, Ludwig Wittgenstein, Gaston Bachelard y Ferdinand Gonseth. Este tipo de filosofía está creciendo notoriamente en importancia en Hispanoamérica durante los últimos años como consecuencia del desarrollo mundial de la ciencia y la tecnología y también del predominio de la cultura angloamericana en el mundo capitalista. Al mismo tiempo, otras filosofías, especialmente las neomarxistas, refuerzan su acción, reflejándose en la filosofía la pugna mundial de los dos grandes bloques político-ideológicos.

En el curso del proceso aquí reseñado, la filosofía ha alcanzado en Hispanoamérica un nivel de aceptación y de expansión muy considerable –aunque en un sentido muy especial que el análisis ulterior deberá determinar. Cátedras y departamentos universitarios, socie-

dades y asociaciones de especialistas, revistas y libros, vinculaciones internacionales, manifestaciones todas de una actividad filosófica regular– según los criterios más comunes en nuestro tiempo se dan ya prácticamente en todas las naciones de la América hispanoindia y determinan en mucho el carácter y la orientación de la actividad filosófica de nuestro tiempo. Lo que antes era un ejercicio eventual y un producto frecuentemente efímero, con resonancias muy limitadas, incluso en el orden académico, es hoy una actividad estable que cuenta con suficientes medios para asegurar su supervivencia y progreso y aumentar su penetración en la vida de la comunidad.

Justamente en la medida en que se ha logrado esta regularización (o normalización, como la llamó Francisco Romero) del ejercicio filosófico, se ha suscitado un profundo interés por la evolución de las ideas en nuestros países y por el sentido y alcance de nuestro pensamiento. Los estudios sistemáticos de la historia de las ideas, los balances y reseñas de la filosofía en Hispanoamérica, sustentados en una sólida metodología científica, han surgido prácticamente y se han difundido e incrementado en las últimas décadas. Se ha suscitado asimismo una muy seria y profunda discusión acerca del carácter y posibilidad de la filosofía en nuestra América. Ahora bien, esto significa que hoy día, como resultado de toda la historia anterior, de la que hoy sabemos mucho más que en el pasado, somos conscientes (quizá por primera vez plenamente conscientes) de los problemas que afectan a nuestro pensamiento o, por mejor decir, del problema radical de la justificación del filosofar hispanoamericano.

2. Siguiendo esta sugestiva vertiente crítica de la conciencia hispanoamericana actual, indagaremos ahora por la calidad y el alcance de los productos intelectuales del filosofar cuya evolución de más de cuatrocientos años hemos presentado en apretada síntesis.

¿Cuáles son los caracteres distintivos que ofrece este pensamiento filosófico? Trataremos de destacar los más saltantes y significativos:

i) En primer lugar, la similitud de evolución, el hecho notable de que un mismo esquema de desarrollo histórico y una misma constelación de rasgos convienen en lo fundamental a la actividad desple-

gada durante tan largo lapso por los hombres de pensamiento de una pluralidad de países muchas veces considerablemente alejados física y socialmente unos de otros. Hispanoamérica, en filosofía, como en otros aspectos de la cultura, mantiene –y refuerza en lugar de debilitar– su unidad como fenómeno histórico. No negamos la existencia de variantes regionales, de diferencias en los ingredientes culturales y en el predominio de ciertos modos de actuar, producto generalmente de influencias complementarias diversas. Pero no hay que hacer fuerza en nada a la narración y a la interpretación históricas para decir que en Perú, en México, en Argentina, o en Chile se dan los mismos períodos de desenvolvimiento filosófico, operan las mismas influencias con efectos análogos y se producen muy semejantes frutos intelectuales.

Este hecho tiene particular importancia para la interpretación del sentido de la filosofía hispanoamericana, pues revela la existencia de factores básicos que actúan de modo constante y con fuerte efecto en la orientación del proceso sociocultural de nuestros países.

ii) Otro carácter descriptivo interesante es el siguiente: nuestra filosofía ha estado vinculada siempre a determinadas áreas de actividad cultural que pueden ser suficientemente precisadas, sin perjuicio de que pueda aceptarse la convergencia de varios intereses en un momento dado o en tales o cuales direcciones o autores. Es claro, en primer término, el peso de la teología en el período de predominio escolástico, especialmente en los siglos XVI y XVII. En el siglo XVIII, o sea en el período que hemos llamado de la Ilustración, la filosofía se liga estrechamente con la difusión –más que con la creación propiamente– de la ciencia, sobre todo natural. Esta relación cultural se desplaza luego a la política ya en la época cercana a la emancipación y será la predominante prácticamente a lo largo del siglo XIX, inclusive en el período de hegemonía del positivismo que, salvo contadas excepciones, no fue acompañado de un vigoroso esfuerzo de desarrollo científico. La vinculación con la literatura, que se percibe a comienzos de la colonia en ciertos círculos platonizantes, se deja sentir también en esta etapa y a comienzos del siglo XX, en coincidencia con la reacción espiritualista. El *arielismo* es una orientación muy representativa de esta conexión. El panorama de nuestra época puede ser definido en los siguientes

términos: vinculación acentuada con las ciencias sociales; creciente acercamiento a las ciencias naturales y matemáticas (principalmente a través de la atención dedicada a la lógica y la epistemología) y una mayor "independencia" profesional del filosofar. Esto no quiere decir que quienes hoy día se dedican a la filosofía no estén familiarizados con otras disciplinas y formas de actividad, sino que, existiendo esta conexión, hay sin embargo más concentración en el trabajo especializado, particularmente el magisterial. Por lo demás, la vinculación de la filosofía y de otras disciplinas se ha dado en variadas formas a lo largo de la historia de la filosofía occidental. El contraste más marcado que a este respecto cabe señalar con el pensamiento hispanoamericano es la ausencia en éste de un nexo estrecho con la creación científica que, como se sabe, ha sido tan importante en la evolución del pensamiento europeo y norteamericano.

iii) Vinculado estrechamente con el rasgo anterior está el tercero que queremos destacar: la especialización y la tecnificación crecientes. Al más superficial examen de la evolución de nuestro pensamiento no escapa el hecho de que la producción de nuestros pensadores, sea cual fuere su valor y su tendencia, es hoy día resultado de un "oficio" adquirido, que implica métodos y técnicas particulares. El contraste con el siglo XIX y con la etapa inicial del siglo actual es patente. Se tiende hoy menos a las grandes construcciones especulativas, se busca trabajar más en campos problemáticos reducidos y se aspira a elaborar las cuestiones tratadas con procedimientos cuyo alcance objetivo pueda ser establecido sobre bases aceptables.

Con respecto a la presencia de este rasgo en el filosofar contemporáneo y su ausencia anterior, puede quizá decirse con mayor exactitud que nuestra evolución intelectual no ofrece una línea de progreso continua, porque así como nuestro pensar actual contrasta en este punto con el de los períodos inmediatamente precedentes, también el colonial, sometido a la severa disciplina lógica de la escolástica, resulta más técnico y más especializado que buena parte de sus sucesores, aunque predominaran en él los impulsos especulativos que animaban la metafísica y la teología cristianas. No obstante esto,

la evolución en su conjunto parece indicar una clara acentuación de los caracteres señalados en los últimos años.

iv) Un cuarto rasgo importante son las influencias ejercidas por otras filosofías nacionales sobre nuestro pensamiento. Se pueden determinar claramente a lo largo de la historia aquí considerada cuatro influencias principales, además de otras menores:

a) En primer lugar, por razones históricas obvias, hay que mencionar a España. La acción hispánica sobre nuestra filosofía es especialmente fuerte durante el periodo colonial. Cancelado el dominio español esta acción decrece, pero está lejos de desaparecer, entre otras razones por la muy poderosa de la comunidad de lengua. Así, en el siglo XIX encontramos la influencia del krausismo alimentada desde la península por el intensísimo movimiento que allí se desarrolló; además, la del tradicionalismo de Donoso Cortés y del pensamiento católico eclesiástico de Jaime Balmes. Finalmente, en nuestro siglo, sobrepujando a otros pensadores españoles tan notables como Unamuno, que también dejan sentir su influjo, ha sido muy profundo el impacto de Ortega y del movimiento que animó desde la *Revista de Occidente*, reforzado más tarde por la obra de los pensadores exiliados en Hispanoamérica. Nótese, sin embargo, que tanto en el caso de Ortega como en el caso de los pensadores anteriores el influjo español opera característicamente por la trasmisión de las filosofías de otras naciones. España es vehículo más que fuente de las filosofías que pone en circulación en nuestro continente. Un caso especial a este respecto es el de la Escolástica, que fue también esencialmente un pensamiento no-español, si bien en su fase postrera recibió de España aportes sustantivos que, dentro del proceso general de difusión de la filosofía católica, vinieron a la América hispanoindia y aun cobraron en ella cierto auge. Así ocurre con el suarismo hispanoamericano, cuya evolución particular está todavía por estudiar.

b) La influencia inglesa y, en general, anglosajona se hace perceptible sobre todo a partir de la época de la Ilustración (con la física de Newton y la filosofía de Locke, Adam Smith y Bentham especialmente) y se expande en las primeras décadas del siglo XIX por la extensión del empirismo y el utilitarismo y la gran acogida que tiene la filosofía

escocesa del common sense (Reid, Dougald Stewart, Campbell, etc.). Con el positivismo vuelve a ganar importancia a través de la psicología de Bain, la lógica y la ética de Stuart Mill y, sobre todo, de la doctrina evolucionista de Darwin y Spencer. Después de un receso de varias décadas, hoy reaparecen gracias a la atención cada vez más fuerte concedida a la lógica, la epistemología y las filosofías analíticas. Con este paso se hacen más estrechos los contactos con el pensamiento norteamericano que antes, aparte de la lectura de William James, sólo influyó indirectamente por el intermedio de las tesis liberales y de la doctrina del federalismo de Jefferson, Benjamin Franklin y Tomas Paine en la época de la emancipación y, más tarde, de la prédica idealista de Emerson y las doctrinas pedagógicas de John Dewey.

c) La influencia francesa también arranca de la Ilustración en forma definida, con Descartes primero y luego, más fuertemente, con el sensualismo de Condillac, sus epígonos de la ideología y la filosofía política de Rousseau y otros pensadores del período de la Enciclopedia. La siguiente ola de influjo francés es la del eclecticismo y el espiritualismo de la época de la Restauración, con Cousin, Jouffroy, Royer Collard, entre otros, luego viene el impacto del positivismo a través de Comte y de sus seguidores y discípulos más o menos fieles, como Littré y Leroux y de otros pensadores de inclinación positivista o naturalista, como Taine, Renan, Guyan y Fouillée. Ya en nuestro siglo, en la década del veinte, encontramos en el vitalismo bergsoniano seguramente la más fuerte influencia francesa después de la Ilustración, a la que se sumó la acción de otros pensadores muy leídos por entonces, como Boutroux. En fin, muy cerca de nosotros y sobre todo, como vimos, después de la segunda guerra mundial, se produce el influjo del existencialismo francés con Sastre, Merleau-Ponty, Marcel y Camus, a la vez que se reciben los más recientes aportes marxistas de Politzer, Lefebvre, Garaudy, Goldman y Althusser, y de epistemólogos franceses o de lengua francesa como Meyerson, Bachelard, Gonseth y Piaget, para mencionar sólo unos nombres.

d) La cuarta influencia nacional es la alemana y la afin austriaca. Su introducción es débil en el siglo XVIII, con Leibniz y, más adelante, con Herder y los prerrománticos. Tiene una más profunda repercu-

sión merced a la obra de Karl Krause y su discípulo Ahrens, figuras sin embargo de segunda línea en Alemania, a través de las cuales el idealismo germánico se difunde entre nosotros. Karl que no llega a generar un movimiento importante, influye tardíamente por mediación del positivismo y de vagas repercusiones del pensamiento neokantiano –en verdad el único movimiento de este tipo es el mexicano, que evoluciona entre los años treinta y cuarenta de nuestro siglo–, aunque como tema de meditación personal y como asunto de investigación académica y de cursos universitarios crece en importancia a medida que nos acercamos a la época actual. El naturalismo materialista de Büchner y Haeckel y la doctrina filosófico-pedagógica de Herbart y la psicología experimental y voluntarista de Wundt tienen asimismo su lugar en las influencias germánicas del siglo XIX. El impacto de Schopenhauer, relativamente tardío, y el de Nietzsche son también dignos de mencionarse aquí. El momento de hegemonía o de influencia muy acentuada de este pensamiento en Hispanoamérica se sitúa alrededor de la década del treinta, por conducto de la fenomenología de Husserl y sus seguidores y del existencialismo de Heidegger y Jaspers. Otras vetas importantes de influencia germánica actual son el historicismo y el vitalismo de pensadores como Dilthey y Simmel; el marxismo, y el pensamiento socialista en general, a través de la difusión de autores clásicos de esta línea doctrinaria, especialmente Marx y Engel, y de ciertos nombres contemporáneos, como Ernest Bloch y Herbert Marcuse; el positivismo lógico y la filosofía de Wittgenstein –en la medida en que puede reconocerse en esta última una cepa germánica de reflexión–; y, en fin, el psicoanálisis, tal como lo han desenvuelto pensadores como Jung y Fromm, con fuerte interés filosófico.

e) Señalemos, por último, otras influencias nacionales menos poderosas. La filosofía italiana está presente en el primer siglo de la colonia a través del platonismo renacentista, en la Ilustración gracias a teóricos de la historia y del derecho, como Vico, Beccaria y Filangeri y, finalmente, en nuestro siglo, a través del pensamiento estético de Croce y de la obra de marxistas como Labriola, Gramsci, Mondolfo y Della Volpe. La influencia rusa se produce casi exclusivamente en la reflexión social y sobre temas de filosofía de la historia, primero

por mediación del anarquismo de Bakunin y del conde Kropotkin, y luego del socialismo marxista de Plenajov, Lenin, Trotski, Bujarin, Stalin y otros nombres menores, sin contar el efecto filosófico de escritores como Dostoievski y Tolstoi. Los polacos influyen a través de su importante escuela lógica y de marxistas como Adam Schaff. Hay, en fin, la acción aislada pero vigorosa de un filósofo húngaro, el marxista Georgy Luckács, y del pensamiento judío que opera a través de la obra de pensadores especialmente de lengua alemana como Martin Buber, sin contar la parte que él tiene en el influjo ejercido por filósofos ya mencionados, como Husserl, Wittgenstein, Bergson, de origen hebreo".

Capítulo II: EL DEBATE.

Pp. 49-53

"ii) Pasando a reseñar el debate contemporáneo, consideremos en primer término la tesis de Vasconcelos, tal como se ofrece en su conferencia de 1930, "Necesidad de una filosofía iberoamericana", y en otras obras suyas sobre la cultura de nuestro continente, como *La raza cósmica* e *Indología*. En el primero de los trabajos mencionados asume, como Alberdi, la tesis de que no ha habido hasta ahora filosofía en nuestra América. Piensa, sin embargo, que ha llegado el momento de dedicarse a ella con capacidad y posibilidades de progreso, para lo cual hay que emplear las técnicas de los países europeos, especialmente las del pensamiento alemán, que se ofrecen, para él, como productos útiles de viejas civilizaciones que han perdido su vena inventiva. Apoyándose en apreciaciones históricas de corte splengleriano, Vasconcelos piensa que América puede sobrepujar al Viejo continente en el terreno del pensamiento. Estamos en una posición ventajosa para tal contribución a la cultura mundial, pues mientras los pueblos europeos y también el norteamericano viven enclaustrados en un nacionalismo lleno de prejuicios de raza y de tribu, nosotros abrimos nuestro espíritu de par en par a todos los vientos de la historia. Como Alfonso Reyes, su compañero de generación, que ve como rasgo distintivo del americano un universalismo de la inteligencia, Vasconcelos cree en la existencia de una dimensión universal del hispanoamericano, producto de su

juventud y del mestizaje, que se traducirá en una filosofía de amplitud mundial. Éste será un acontecimiento incomparable de la historia. "Los iberoamericanos –escribe el maestro mexicano– nos hallamos como en el cruzamiento de todos los caminos. Los recién llegados de la historia, pero también los herederos de todas sus experiencias y de toda su sabiduría, somos como grano reconcentrado en el cual todas las especies de plantas hubiesen puesto su esencia. De semejante concentración de gérmenes saldrá todo un nuevo reino de vida. La facultad de elegir... nunca había tenido más amplio campo y materiales más ricos donde ejercerse".

Vasconcelos supera así las dudas que tuvo al principio sobre la filosofía en general –llegó a escribir: "Vago ensueño de las clases relativamente acomodadas, ¿no es esto todo pensamiento filosófico, toda literatura?"– y sobre la pertinencia de una filosofía hispanoamericana, y termina afirmando la necesidad de que nuestros países expresen su idea del mundo, porque ello es el signo de su firme implantación en la historia. "Todo pueblo que aspira a dejar huella en la historia, toda nación que inicia una era propia, se ve obligada por eso mismo, por exigencia de su desarrollo, a practicar una revolución de todos los valores y a levantar una edificación provisional o perenne de conceptos". Esta construcción, ligada a la vida del pueblo, es la filosofía nacional, o la filosofía hecha con "los tesoros de la experiencia nacional" –lo que es distinto del nacionalismo filosófico opuesto al universalismo de la reflexión teórica más alta– hoy día puede y debe dar América, en la hora en que la estrella de Europa declina.

iii) En contraste con el mesianismo americano de Vasconcelos, el peruano José Carlos Mariátegui, figura destacada, como se sabe, del pensamiento marxista, adopta una actitud más bien escéptica sobre la existencia y la posibilidad de nuestra filosofía en un artículo de 1925 titulado: "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?" Oponiéndose a quienes, como Alfredo L. Palacios –e indirectamente también con Vasconcelos–, pensaban que la primera guerra mundial había revelado la decadencia de la cultura europea, escribe allí: "Europa no está, como absurdamente se dice, agotada y paralítica. Malgrado la guerra y la postguerra conserva su poder de creación". Y agrega, subrayando nues-

tra dependencia espiritual: "Nuestra América continúa importando de Europa ideas, libros, máquinas, modas". La interpretación justa del fenómeno europeo es para èl otra: "Lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista. La nueva forma social, el nuevo orden político, se están plasmando en el seno de Europa". Desde el mirador socialista y a la luz de las últimas experiencias históricas, Meriátegui piensa en Europa como "el continente de las máximas palingenesias", del cual hay que esperar nuevas aportaciones del más alto valor en el terreno del pensamiento.

El contraste con América es neto. Con franca intención crítica pregunta: "¿Los artistas, los mayores pensadores contemporáneos, no son todavía europeos?" Y responde: "Europa se nutre de la savia universal. El pensamiento europeo se sumerge en lo más lejano misterios, en las más viejas civilizaciones. Por esto mismo demuestra su posibilidad de convalecer y renacer". En cambio, ¿Cuál es la situación del pensamiento hispanoamericano? y, ante todo, ¿existe tal pensamiento? He aquí, claramente expresado, el punto de vista del ideólogo peruano: "Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano". Lo que hay en América Latina es una secuela del pensamiento europeo, no un producto original. "Todos los pensadores de nuestra América –afirma Mariátegui– se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo, basta revisar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indo-ibera".

Escudriñando las causas de este hecho, Mariátegui comprueba que el espíritu hispanoamericano no está formado, pues no lo están sus comunidades nacionales. Mientras subsistan grandes mayorías deprimidas no habrá integración ni nacionalidad. De allí que el racionalismo que proclaman ciertos grupos hispanoamericanos (en la forma de la

invocación a la peruanidad o de otros conceptos similares) no pueda ser sino un sentimiento postizo y extranjero.

La debilidad de nuestras comunidades es reflejada por el pensamiento y explica su falta de sustancia. La tarea que se ofrece ante los hispanoamericanos interesados en el progreso de su pensamiento es por tanto la de resolver el conflicto histórico-social que está en la base de esas carencias. No cabe, entonces, hacerse ilusiones respecto a América y menos alimentarse de una "artificiosa y retórica exageración de su presente", exaltación meramente verbal que enmascara la realidad y se compensa con una descalificación de Europa que nada autoriza. (...)

Pp. 62-64

"Desde la perspectiva de la filosofía católica, el mexicano Antonio Gómez Robledo defiende también la universalidad del filosofar en todas sus disciplinas teóricas fundamentales, aunque concede la mudanza histórica y las diferenciaciones nacionales de las disciplinas de sesgo práctico, como la ética, "pues –afirma en su libro dedicado a la filosofía en el Brasil–, como quiera que estén sujetas a incesante cambio las formas políticas y sociales de la convivencia humana, en este campo sí podrá decirse con justicia que son ya válidas para épocas posteriores las lucubraciones sobre formas caducas". Concede también la existencia de maneras típicas de un pensar sustantivamente el mismo, de tal manera que, para él, "los sistemas filosóficos tradicionales pueden revestir dentro de la inteligencia americana un ser intencional de segundo grado, que, sin desgarrar la unidad doctrinal abstracta ni la unidad humana de la intelección, redunda en un enriquecimiento entitativo del patrimonio espiritual común". Se trata, pues, de formas accidentales, de variantes de una instancia básicamente universal como es y no puede dejar de ser la filosofía, suponiendo que no se concedan las tesis extremas del historicismo que, para el filósofo mexicano, es una exageración heracliteana tan perniciosa como lo es el idealismo radical.

Puesto que nuestro pensamiento –como se ve muy bien en el ejemplo concreto de Brasil– no ha alcanzado ni de lejos la originalidad de las grandes corrientes del filosofar occidental y es fundamentalmente imitativo, se impone preguntarse por qué no se ha dado entre noso-

tros ese pensamiento sustancial que es la filosofía estricta y cuáles son los medios de lograr que él eche raíces en América. Gómez Robledo considera que –descartando toda tesis de debilidad o incapacidad de raza– la explicación está en los defectos de la formación de nuestras clases cultas, defectos que alcanzan tanto a la educación general cuanto a la formación especial filosófica. Denuncia el pernicioso influjo de la dominante preparación para las carreras liberales del tipo del derecho y la falta de una sólida base de lenguas y de filosofía clásica adquirida en la escuela secundaria. (...)".

Pp. 67-68

"vii) Situándose en su perspectiva teórica diversa, otro peruano, Francisco Miró Quesada, es también muy enfático en el reconocimiento de los vínculos que unen a la filosofía de esta parte del mundo y el pensamiento europeo: "Digan lo que digan los partidarios de una filosofía latinoamericana original –declara en una comunicación a las Conversaciones Filosóficas Interamericanas de La Habana–, nuestra filosofía jamás dejará de pertenecer a la órbita occidental. Tal vez en el futuro llegue a ser filosofía autentica, a abordar originalmente el tratamiento de los grandes problemas. Pero sus elementos básicos serán occidentales. La filosofía latinoamericana, en lo que existe y en lo que exista de ella, está unida a la europea por lazos de consanguinidad. Hay entre ambas consanguinidad en primer grado". Pero las diferencias entre uno y otro pensamiento se ignoran. Ya se habrá notado la referencia a la falta de autenticidad de nuestra filosofía. Otros rasgos más la distingue de la europea, según Miró Quesada: la nuestra es una filosofía *excéntrica*, es decir, que se constituye mirando a Occidente, tiene una amplitud panorámica, en contraste con la canalización europea en escuelas y corrientes definidas; busca alcanzar sus orígenes occidentales a diferencia de la europea que parte de ellos; tiene *hisperestesia histórica*, o sea, un agudo sentido de su situación en la historia y, finalmente, es esencialmente *prospectiva*, reconoce su propia debilidad y se busca, como pensamiento "verdadero", en el futuro. Este futuro es en parte promisorio: es posible fundar una filosofía hispanoamericana genuina, trabajando con tesón y seriedad, especialmente en dos campos muy adecuados a nuestra

situación: la epistemología de la filosofía y la antropología filosófica. Pero siempre meditaremos en contacto con el pensar de Occidente, pues, en Europa están las fuentes de la filosofía que podemos elaborar. En esta misma conexión estriban los dos principales defectos que nos amenazan: el complejo de inferioridad, por comparación de nuestros frutos con las más altas realizaciones del pensamiento europeo, lo cual nos puede llevar "hacia una filosofía árida, infecunda y epigonal", y el contrario sentimiento de superioridad, nutrido de la idea de novedad y del futuro grandioso de América, que nos puede llevar a una filosofía precipitada, irresponsable y superficial".

Capítulo III: UNA INTERPRETACIÓN.

Pp. 116-125

"6. (...) Al comentar un libro mío sobre la historia de las ideas en el Perú contemporáneo, el joven historiador francés Jean Piel escribió: "¿Cómo se puede ser peruano? Habría dicho en su tiempo Montesquieu el filósofo. ¿Cómo se puede filosofar en el Perú de nuestro tiempo? Agregamos nosotros". Estas preguntas valen inclusive extendidas a todos los tiempos y a toda nuestra América y apuntan a nuestro ser carencial, a la existencia de un problema de autenticidad en el hombre de esta parte del mundo, justamente resaltado en su conexión con la meditación filosófica. Por cierto que en el nivel de los simples hechos, de la realidad natural, las preguntas citadas no ofrecen dificultad y quizá hasta no valen la pena de ser planteadas. En este plano se puede ser cualquier cosa desde el momento que se es. Pero cuando se toma en cuenta todo lo que comporta una realidad histórica como tal, lo que implica de aspiraciones y de proyectos, de normas y de valores articulados con base natural, entonces la cuestión de la posibilidad de ser adquiere pleno sentido y nos pone al frente la entidad peculiar del existir inauténtico.

Porque lo cierto es que los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico: vivimos desde un ser pretendido, tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y lo que podríamos quizá ser, o sea, vivimos alienados respecto a la

propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende sin vigor espiritual.

De allí que en nuestras comunidades prevalezcan la mistificación y la ficción. Muchas instituciones –seguramente todas las que tienen fuerte resonancia social– poseen signo distinto del que declaran y la mayoría de las ideas cobran comúnmente un sentido extraño y aun opuesto al significado original que oficialmente se le reconoce. Las más variadas formas de conducta y relaciones intersubjetivas, sinnúmero de usos y costumbres coinciden en esta entidad ambigua, en este funcionar y estar motivados de modo contrario al que pretendidamente les corresponde. Piénsese en la democracia hispanoamericana o en la libertad de empresa, en la administración de justicia y en los estándares de moralidad, en la religión y los valores sociales, en la Universidad o el Estado, y se verá a qué tremenda inversión de ser apuntan mis consideraciones. En última instancia, vivimos en el nivel consciente según modelos de cultura que no tienen asidero en nuestra condición de existencia. En la cruda tierra de esta realidad histórica, que ha de ser juzgada tomando en cuenta las grandes masas pauperizadas de nuestros países, la conducta imitativa da un producto deformado que se hace pasar por el modelo original. Y este modelo opera como mito que impide reconocer la verdadera situación de nuestra comunidad y poner las bases de una genuina edificación de nuestra entidad histórica, de nuestro propio ser. Semejante conciencia mixtificada es la que nos lleva a definirnos como occidentales, latinos, modernos, católicos y demócratas, dando a entender con cada una de estas calificaciones, por obra de los mitos enmascaradores que tienen libre curso en nuestra conciencia colectiva, algo distinto de lo que en verdad existe.

Un caso muy significativo de esta inautenticidad y este ser carencial es justamente el de la filosofía hispanoamericana –y con ella de todo otro pensamiento afín por sus propósitos teóricos– que ofrece ese sello de negatividad que antes apuntamos. Esta negatividad no es sino el reverso de la representación ilusoria de nuestro ser en que ella consiste. Por imitativa ha sido, a través de sus diversas etapas hasta hoy, una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras comunidades nacionales una imagen falsa y superficial,

por remedada, del mundo y la vida, de *su* mundo y de *su* vida. Sin que en esto pueda hablarse de ningún propósito deliberado y aun operando en muchos casos una voluntad "patriótica", el pensamiento hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas. Ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana.

La filosofía hispanoamericana sanciona, pues, el uso de patrones extraños e inadecuados, y lo sanciona en un doble sentido derivado de la ambivalencia de nuestro existir, a saber: como asunción conciente de conceptos y normas sin raíces en nuestra condición histórico-existencial, y como producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza que, en lugar de crear, repite un pensar ajeno.

No nos extrañe que una comunidad desintegrada y sin potencialidad, una comunidad alienada, dé una conciencia filosófica mistificada. La filosofía, que en una cultura plena es la cima de la conciencia, en una realidad defectiva es difícil que tienda a ser la consagración de la pérdida de sí, un pensar trascendente pero sin sustancia ni efecto en la historia, una meditación extraña al destino de los hombres que la alimentan con su inquietud reflexiva.

7. ¿Dónde está la causa de esta situación, el complejo determinante del estado de cosas que afecta de semejante modo a Hispanoamérica como conjunto y a cada una de las naciones que la constituyen? Si nos percatamos de que la condición que hemos descrito no es exclusiva de los países hispanoamericanos sino que en mucho es similar a la de otras comunidades y agrupaciones regionales de naciones de nuestro tiempo, todas las cuales pertenecen a lo que hoy se conviene en llamar el Tercer Mundo, se hará claro que para explicar el fenómeno de nuestra filosofía es indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación. En efecto, los países subdesarrollados presentan una suma de características básicas negativas que, de un modo de otro, se vinculan con su condición dependiente y su sujeción a otros centros de poder económico-político. Éstos son las metrópolis o grandes potencias industriales, naciones que han alcanzado altos niveles de desarrollo –y de capacidad de dominio en el complejo mundial–, las cuales dirigen

de acuerdo a sus propios intereses el proceso político-económico de los países del Tercer Mundo. Estas características negativas son fácilmente coordinables con los fenómenos peculiares de culturas como la nuestra. No es por azar por lo que los países de América hispanoindia estuvieron sujeto primero al poder español y luego pasaron de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centrales de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, firmemente sometido a su control económico y aun político, imperio que ha venido a heredar, con una red de poder más eficaz y cerrada, Estados Unidos. Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos subdesarrollados –valga la expresión– *de* estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*. (...)

Por eso insistimos en que lo decisivo en el caso hispanoamericano es el subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación, con los caracteres peculiares que tiene como variante histórica multinacional.

El efecto sociocultural de tal estado de cosas es esa sociedad mal formada y esa cultura defectiva que la filosofía expresa y a la vez sufre. Hemos hablado de nuestras dependencias históricas sucesivas. Recordemos ahora que, en consonancia con ellas, nuestra filosofía fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo de acuerdo a los intereses de la corona y la Iglesia españolas. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o de *élites* oligárquicas refinadas y ha correspondido generalmente a olas de influencia económico-política extranjera. En todos estos casos operan el subdesarrollo y la dominación. (...)

Por ejemplo, los países dominados viven hacia afuera, pues dependen en su existencia de las decisiones de las potencias dominantes; este rasgo puede ponerse en relación con la receptividad y el carácter imitativo de la filosofía –y no sólo de la filosofía– que es típico de Hispanoamérica. Por otro lado, cuenta el hecho de que los países subdesarrollados carecen de fuerza y dinamismo por la condición deprimida de su economía y por la falta de integración y organicidad en su sociedad, de donde se sigue que no hay base para un sello propio del pensamiento capaz de neutralizar el impacto foráneo y la tentación imitativa. Las producciones espirituales en conjunto carecen, además,

el vigor necesario para insertarse como aportes novedosos en el proceso mundial de la civilización, del modo como las economías y las sociedades de nuestros países no tienen ninguna vigencia directiva en el proceso mundial del poder. Y si consideramos el caso de la distancia entre quienes practican la filosofía y la comunidad hispanoamericana vemos que –a diferencia de lo que puede ser normalmente la relación entre el especialista y el público común en los países industriales avanzados– traduce el abismo entre las *élites* que viven según modelo exterior y las masas pauperizadas y analfabetas, encuadradas dentro del marco espiritual de tradiciones y creencias remotas y esclerosadas. Consecuentemente, la frustración del pensador hispanoamericano se enraíza en la imposibilidad de vivir según los patrones culturales extranjeros y en la incapacidad simultánea de hacer fecunda en el pensamiento la vida de la comunidad estancada por la realidad del subdesarrollo, con toda su carga negativa. Finalmente, advirtamos que la unidad de la problemática filosófica hispanoamericana tiene un punto esencial de sustentación en la coincidencia del *estatus* de nuestros países como naciones subdesarrolladas y sujetas a lazos de dominación, hecho que da en todas ellas, como tono agregado a sus características hispanoindias o mestizas de varios órdenes, una constante negativa a través de la historia.

8. Nuestro pensamiento es defectivo e inauténtico a causa de nuestra sociedad y nuestra cultura. ¿Tiene que serlo necesariamente, siempre? ¿No hay escape en esta consecuencia? Es decir, ¿no hay manera de darle originalidad y autenticidad? Respondemos positivamente. Sí la hay, porque el hombre en ciertas circunstancias –ni frecuentes ni previsibles– salta por encima de su condición actual y trasciende en la realidad hacia nuevas formas de vida, hacia manifestaciones inéditas que perdurarán o darán frutos en la medida en que el movimiento iniciado pueda extenderse y provocar una dialéctica general, una totalización de desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones. Esto significa que aquella parte del hombre que se empina sobre su circunstancia no podrá hacerlo con fertilidad y de modo perdurable sino cuando el movimiento que su gesto esboza sea

capaz de articularse con el resto de la realidad y provocar en ésta una mutación de conjunto.

Esto es válido para la sociedad y la cultura en general, lo es también para la filosofía en particular, sin contar el hecho de que la filosofía mejor que otras creaciones espirituales, por su condición de foco de la conciencia total del hombre, podría ser esa parte de la humanidad que se empine sobre sí y que vaya de la negatividad del presente a formas nuevas y superiores de realidad. Pero para ello tiene que poseer determinadas valencias susceptibles de conectar la teoría pensada con toda la realidad vivida y operar de un modo tal que, por una utilización eficaz y prudente de los recursos históricos disponibles, produzca en las áreas adecuadas de la vida social las reacciones dialécticamente más fecundas.

Hegel decía que el búho de Minerva levanta el vuelo al atardecer, con lo cual daba a la filosofía el carácter de una teoría que elucida el sentido de los hechos ya consumados. Pero el crepúsculo suelen estar los presagios del amanecer. Contra el veredicto del gran filósofo alemán, nosotros creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro. Cabe hablar de un sentido práctico de la filosofía en cuanto al pensar totalizador se proyecta al esclarecimiento de la existencia y a la apertura de horizontes inéditos de la historia. La crítica se hace así constructiva de mundos nuevos después de haber cancelado todos los fantasmas de la ilusión histórica. (...)

Pp. 132-133

VIII. Las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia.

Las ideas arriba expuestas señalan claramente la tarea que tenemos ante nosotros, la tarea que ya realiza quien reflexiona y debate sobre estos temas, caminando por el filo acerado que separa la auten-

ticidad de la alienación. En ciertos casos, no se dude, será imposible o apenas factible cumplir cabalmente sus metas, pero hay que tender de todas maneras a ellas con la conciencia de que la dificultad del éxito aumenta cada día como efecto de la dinámica acelerada de la historia contemporánea. En el gran campo de la competencia mundial son cada vez más hondas las diferencias que separan a los países subdesarrollados, a los países industriales de los proletarios, y es por tanto cada vez más ruda y permanente la sujeción de los segundos a los primeros y más grave la alienación del ser de las naciones dominadas entre las cuales se cuentan las de la América indohispana.

Pero hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico.

ENRIQUE DUSSEL

Argentina, 1934

Extraído de: **Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión**, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

Sección 2: el "Sistema mundo": Europa como "centro" y su "periferia". Más allá del eurocentrismo. Pp. 50-54

"[27] En esta sección, desde el horizonte histórico ya expuesto, debemos estudiar la cuestión de la Modernidad. En efecto, hay dos paradigmas de la Modernidad.

El primero, desde un horizonte eurocéntrico, propone que el fenómeno de la Modernidad es *exclusivamente* europeo; que se va desarrollando desde la Edad Media y se difunde posteriormente en todo el mundo. Weber sitúa el "problema de la historia mundial" con la pregunta que se enuncia así:

> ¿Qué encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente *en el suelo de Occidente* y sólo aquí, se produjeran fenómenos culturales que –al menos tal como nosotros solemos representárnoslos– estaban en una dirección evolutiva de significación y validez universales?

Europa habría tenido, según este paradigma, características excepcionales *internas*, que le permitieron superar esencialmente por su racionalidad a todas las otras culturas. Filosóficamente, nadie como Hegel expone esta tesis de la Modernidad:

> El Espíritu Germánico es el Espíritu del Nuevo Mundo, cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta (*der absoluten Wahrheit*), como autodeterminación

> (*Selbstbestimmung*) infinita de la libertad, que tiene por contenido *su propia forma absoluta* (*die ihre absolute Form selbst*).

Lo que llama la atención es que el Espíritu de Europa (germánico) es la Verdad absoluta que se determina o se realiza por sí misma sin deber nada a nadie. Esta tesis, que llamaré el "paradigma eurocéntrico" (por oposición al "paradigma *mundial*), es la que se ha impuesto no sólo en Europa o Estados Unidos, sino en todo el mundo intelectual también de la periferia mundial. Como hemos dicho, la división "pseudocientífica" de la historia en la Edad Antigua (como el antecedente), Medioevo (época preparatoria) y Edad Moderna (Europa) es una organización ideológica y deformante de la historia. La filosofía, la ética, necesita romper con ese horizonte reductivo para poder abrir la reflexión al ámbito "mundial", planetario; éste es ya un problema ético de respeto a otras culturas. Éste ha sido el propósito de la *Sección 1*, que continuamos ahora.

La cronología tiene su geopolítica. La subjetividad moderna se desarrollaría espacialmente, según el "paradigma eurocéntrico", desde la Italia del Renacimiento a la Alemania de la Reforma y la Ilustración, hacia la Francia de la Revolución Francesa. Se trataría de la Europa central.

[28] *b)* El segundo paradigma, desde un horizonte mundial, concibe la Modernidad como la cultura del centro del "sistema-*mundo*", del primer "sistema-mundo" –por la incorporación de Amerindia–, y como resultado de la gestión de dicha "centralidad". Es decir, la Modernidad europea no es un sistema independiente autopoiético, autorreferente, sino que es una "parte" del "sistema-mundo": su *centro*. La Modernidad, entonces, es un fenómeno que se va mundializando; comienza por la constitución *simultánea* de España con referencia a su "periferia" (la primera de todas, propiamente hablando, Amerindia: el Caribe, México y el Perú). *Simultáneamente*, Europa (con una diacronía que tiene un antecedente pre-moderno: las ciudades italianas renacentistas y Portugal) irá constituyéndose en "centro" (con un poder súperhegemónico que de España pasa a Holanda, a Inglaterra y Francia...)

sobre una "periferia" creciente (Amerindia, Brasil y las costas africanas de esclavos, Polonia en el siglo XVI; afianzamiento de Latinoamérica, Norte América, el Caribe, las costas de África y de Asia, y la Europa oriental en el siglo XVII; el Imperio Otomano, Rusia, algunos reinos de la India, Sudeste asiático y primera penetración en el África continental hasta la primera mitad del siglo XIX). La Modernidad, entonces, sería para este paradigma mundial un fenómeno propio del "sistema" con "centro-periferia". Esta simple hipótesis cambia absolutamente el concepto de Modernidad, su origen, su desarrollo y su actual crisis; y, por ello, también el contenido de la Modernidad tardía o postmodernidad.

[29] Además, sostenemos una tesis condicionante de la anterior: la centralidad de Europa en el "sistema-mundo" no es fruto sólo de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia (fundamentalmente), que le dará a Europa la *ventaja comparativa* determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China. La Modernidad es el fruto de este acontecimiento y no su causa. Posteriormente, la "gestión" de la centralidad del "sistema-mundo" permitirá a Europa transformarse en algo así como la "conciencia reflexiva" (la filosofía moderna) de la historia mundial, y muchos valores, invenciones, descubrimientos, tecnologías, instituciones políticas, etc., que se atribuye a sí misma como producción exclusiva, son en realidad efecto del desplazamiento del antiguo centro del estadio III del sistema interregional hacia Europa (siguiendo la vía diacrónica del Renacimiento al Portugal como antecedente, hacia España, y después hacia Flandes, Inglaterra...). Aun el capitalismo es el fruto, y no la causa, de esta coyuntura de mundialización y centralidad europea en el "sistema-mundo". La experiencia humana de 4.500 años de relaciones políticas, económicas, tecnológicas, culturales del "sistema interregional", será ahora hegemonizada por Europa –que nunca había sido "centro", y que en sus mejores tiempos sólo llegó a ser "periferia"–. El deslizamiento se efectúa del Asia central hacia el Mediterráneo oriental, y de Italia, más precisamente de Génova, hacia el Atlántico. Con el antecedente de Portugal, se inicia propiamente con

España, ante la imposibilidad de que la China intente siquiera llegar por el oriente (el Pacífico) a Europa, e integrar así a Amerindia como su periferia. Veamos las premisas de la argumentación.

Desplegue del "sistema-mundo". Desde la España "moderna" del siglo XVI.

[30] Consideremos el despliegue de la historia mundial a partir del quiebre, por la presencia turca-otomana, del estadio III del sistema interregional, que había tenido en su época clásica a Bagdad por centro (del 762 al 1258 d.C. como hemos visto), y la trasformación del "sistema interregional" en el primer "sistema-*mundo*", cuyo "centro" se situará hasta hoy en el Atlántico Norte. Ese cambio de "centro" del sistema tendrá su prehistoria desde el siglo XIII al XV d.C., y producirá el derrumbe del estadio III del sistema interregional. Se trata del nuevo estadio IV, o el "sistema-mundo", que se *originará* propiamente a partir de 1492. Todo lo acontecido con anterioridad en Europa era todavía un momento de *otro* estadio del sistema interregional. ¿Quién originó el despliegue del "sistema-mundo? Nuestra respuesta es: quien pudiera anexarse a Amerindia, y desde ella, como trampolín o "ventaja comparativa", ir acumulando una superioridad inexistente a finales del siglo XV.

a) ¿Por qué no la China? La razón es muy simple, y deseamos exponerla desde el comienzo. A la China le fue imposible descubrir Amerindia (imposibilidad no tecnológica, es decir, de factibilidad empírica, sino histórica y geopolítica): no podía interesarle intentar ir por el Este hacia Europa, porque el "centro" del sistema interregional (en su estadio III) se encontraba en el Oeste, en el Asia central o en la India. Ir hacia una Europa completamente "periférica" no podía ser un objetivo del comercio externo chino.

En efecto, Cheng Ho, entre 1405 y 1433, efectuó siete viajes exitosos al "centro" del sistema (llegó a Sri Lanka, India y hasta el África oriental). En 1479 Wang Chin intentó hacer lo mismo, pero fueron negados aún los archivos de su antecesor. China se encerró sobre sus fronteras y no intentó hacer lo que, en ese mismo momento, realizaba

Portugal. Su política interior –quizá la rivalidad de los mandarines contra el nuevo poder de los eunucos comerciantes– impidió su salida comercial externa, pero, de haberla realizado, debió haberse dirigido *hacia el Oeste* para alcanzar el "centro" del sistema. Los chinos se dirigieron hacia el Este, llegaron hasta Alaska, y parece hasta California o aún más al Sur, pero al no encontrar nada que pudiera interesar a sus comerciantes, y al alejarse cada vez del "centro" del "sistema interregional", abandonaron seguramente la empresa. China no fue España, por razones geopolíticas.

[31] Sin embargo, debemos hacernos todavía una pregunta para refutar la "evidencia" antigua, pero que se ha reforzado desde Weber: ¿Era China inferior culturalmente a Europa en el siglo XV? Según los que han estudiado la cuestión no era inferior ni tecnológica, ni política, ni comercialmente, y ni siquiera por su humanismo. Hay un cierto espejismo en esta cuestión. Las historias de las ciencias y tecnologías occidentales no toman estrictamente en cuenta que el "salto", el *boom* tecnológico y científico europeo, sólo podrá realizarse por el desbloqueo y ruptura del paradigma antiguo producido en el transcurso del siglo XVI, y que sólo en el XVII muestra sus efectos multiplicadores. Se confunde la *formulación* del nuevo paradigma teórico moderno (siglo XVII) con el *origen* de la Modernidad, sin dejar tiempo para la crisis del modelo medieval. No se advierte que la revolución científica –para hablar como Kuhn– puede efectuarse desde una Modernidad ya iniciada, anterior, como fruto de un proceso "moderno". Por ello, en el siglo XV (si no consideramos los inventos europeos posteriores) Europa no tiene ninguna superioridad sobre China. El mismo Needham se deja llevar por el espejismo al escribir:

> El hecho es que en el desarrollo espontáneo autóctono de la sociedad china no se produjo ningún cambio drástico semejante al *Renacimiento y a la revolución científica* en Occidente.

El colocar el Renacimiento y la revolución científica como siendo un mismo acontecimiento (uno desde el siglo XIV y el otro propiamente

en el siglo XVII) muestra la distorsión de la que estamos hablando. El Renacimiento es todavía un acontecimiento europeo de una cultura periférica del estadio III del sistema interregional. La "revolución científica" es el fruto de la formulación del paradigma moderno, que necesitó más de un siglo de la Modernidad para su eclosión. Pierre Chaunu escribe:

> A finales del siglo XV, en la medida en que la literatura histórica nos permite comprenderlo, el Oriente Lejano como entidad comparable al Mediterraneo (...) no resulta bajo ningún aspecto inferior, al menos superficialmente, al occidente lejano del continente euroasiático.

Repitamos: ¿Por qué no China? Por encontrarse en el Extremo Oriente del "sistema interregional", por mirar hacia el "centro": hacia la India en el Occidente.

Pp. 63-76

[43] Hay una segunda posición, desde la periferia, que considera el proceso de la Modernidad como la indicada "gestión" racional del sistema-mundo. Esta posición intenta recuperar lo recuperable de la Modernidad y negar la dominación y exclusión en el sistema-mundo. Es entonces un proyecto de liberación de la periferia negada desde el origen de la Modernidad. El problema no es la mera superación de la razón instrumental (como para Habermas) o de la razón *terror* de los postmodernos, sino la superación del mismo sistema-mundo tal como se ha desarrollado hasta hoy durante 500 años. El problema que se descubre es el agotamiento de un sistema civilizatorio que llega a su fin. La superación de la razón *cínico-gestora* (administrativa mundial) del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema político), del eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo), de la destrucción de la naturaleza (en la ecología), etc., supone la liberación de diversos tipos de victimas oprimidas y/o excluidas. Es en este sentido

que la Ética de la Liberación se define como trans-moderna (ya que los postmodernos son todavía eurocéntricos).

Al final del presente estadio civilizatorio se dejan ver en el presente dos límites *absolutos* del "sistema de los 500 años" –como lo llama Noam Chomsky–. Estos límites absolutos son: *a)* En primer lugar, la destrucción ecológica del planeta. Desde su origen la Modernidad ha constituido a la naturaleza como un objeto "explotable", en vista de aumentar la tasa de ganancia del capital:

> Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí.

Una vez constituida la tierra como un objeto "explotable" a favor del quantum, del capital, que puede vencer todos los límites, todas las barreras, manifestando así "the great civilising influence of capital", toca al final su límite insuperable, cuando él mismo sea su límite, la barrera infranqueable para el progreso, y estamos llegando a ese momento:

> La universalidad a la que tiende sin cesar (el capital), encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como la mayor barrera para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo.

Siendo la naturaleza para la Modernidad sólo un medio de producción, corre su destino de ser consumida, destruida, y, además, acumulando geométricamente sobre la tierra sus desechos, hasta poner en peligro la reproducción o el desarrollo de la misma vida. La vida es la condición absoluta del capital; su destrucción destruye al capital. A esa situación hemos llegado. El "sistema de los 500 años" (la Modernidad o el capitalismo) se enfrenta al primer límite absoluto: *la muerte de la vida en su totalidad,* por el uso indiscriminado de una tecnología antiecológica constituida progresivamente a partir del solo criterio de

la "gestión" *cuántica* del sistema-mundo en la Modernidad: el aumento de la tasa de ganancia. Pero el capital no puede autolimitarse. Deviene en cuanto tal el peligro supremo para la humanidad.

[44] *b)* El segundo límite absoluto de la Modernidad es la destrucción de la misma humanidad. El "trabajo vivo" es la otra mediación esencial del capital como tal; el sujeto humano es el único que puede "crear" nuevo valor (plusvalor, ganancia). El capital que vence todas las barreras pone cada vez más tiempo absoluto de trabajo; cuando no puede superar este límite, entonces aumenta la productividad por la tecnología; pero dicho aumento disminuye la proporción del trabajo humano; hay así *humanidad sobrante* (desechable, desempleada, excluida). El desempleado no gana salario, dinero; y el dinero es la única mediación en el mercado por la que se puede adquirir mercancías para satisfacer las necesidades. De todas maneras, el trabajo no empleable por el capital (aumenta la desocupación). Aumenta así la proporción de sujetos necesitados no solventes –tanto en la periferia como en el centro–. Es la pobreza, la pobreza como límite absoluto del capital. Hoy constatamos cómo la miseria crece en todo el planeta. Se trata de la "ley de la Modernidad": "Esta ley produce una *acumulación de miseria* proporcionada a la acumulación de capital".

El sistema-mundo moderno no puede superar esta contradicción esencial. La ética de la Liberación reflexiona filosóficamente desde este horizonte planetario del sistema-mundo; desde este doble límite que configura una crisis terminal de un proceso civilizatorio: la destrucción ecológica de la vida en el planeta y la extinción de la misma vida humana en la miseria y en el hambre de la mayoría de la humanidad. Antes estos dos fenómenos coimplicantes de magnitudes planetarias, pareciera ingenuo y hasta ridículo, irresponsable y cómplice, irrelevante y cínico, el proyecto de tantas escuelas filosóficas (en el centro, pero aun peor en la periferia, en América Latina, África o Asia) encerradas en la "torre de marfil" del academicismo estéril eurocéntrico. Ya en 1968 había escrito Marcuse, refiriéndose a los países opulentos del capitalismo tardío:

> ¿Cuál es el precio que hay que pagar por todos los bienes recibidos, el precio de esta cómoda servidumbre, de todos estos logros, que se los hace pagar a gente que está muy lejos de la metrópoli y dista muchísimo de su opulencia? ¿Tiene la sociedad opulenta conciencia de lo que está haciendo, de cómo está propagando el terror y la esclavitud, de cómo está luchando contra la liberación en todos los confines del globo?

De esta manera la modernidad se enfrenta a la imposibilidad de subsumir las poblaciones, las economías, las naciones, las culturas que atacó agresivamente desde su origen, que excluyó de su horizonte y que arrincona en la miseria. Es todo el tema de la exclusión de la alteridad de América Latina, el África y el Asia, y de su indomable voluntad de sobrevivencia (como reproducción y desarrollo de la vida humana). Volveremos sobre el tema, pero no querríamos aquí dejar de indicar que el "sistema-mundo" globalizador llega a un límite en cuanto simultáneamente excluye al Otro, que "resiste" y desde cuya afirmación parte el proceso de negación de la crítica de la liberación.

¿Liberación de la filosofía?

[44] Ante el panorama bosquejado en el anterior parágrafo, la Ética de la Liberación debe, en primer lugar, reflexionar sobre la implantación geopolítica de la misma filosofía, en cuanto se encuentra situada en el "centro" o la "periferia". En efecto, una Filosofía de la *"Liberación"* (genitivo objetivo: su tema) parece que debería ante todo partir de una liberación *de la misma "filosofía"* (genitivo subjetivo: el sujeto que la ejerce y el mismo discurso ejercido). En la historia, al menos desde los griegos, la filosofía ha estado frecuentemente atada al carro del poder –es verdad que siempre ha habido, igualmente, contradiscursos filosóficos de mayor o menor criticidad: por nuestra parte desearíamos inscribirnos en esta tradición anti-hegemónica–, al etnocentrismo. Pero en los etnocentrismos anteriores (el chino, azteca, hindú, cristiano o musulmán) una cultura se situaba como superior a las culturas con las que entraba en contacto; era un etnocentrismo

"regional". En la Modernidad el etnocentrismo europeo fue el primer etnocentrismo "mundial" (el eurocentrismo ha sido el único etnocentrismo mundial que conoce la historia: universalidad y europeísmo se toman idénticos; esta falacia reduccionista es de la que debe *liberarse la filosofía*). El mundo o la eticidad del filósofo –cuanto es el de un sistema hegemónico (griego, bizantino, musulmán, cristiano medieval, y principalmente el moderno)– pretende presentarse como "el mundo" humano por excelencia; el mundo de los Otros es barbarie, marginalidad, no-ser. Tomemos un ejemplo como hilo conductor de nuestra exposición.

Charles Taylor ha escrito una obra clásica: Las fuentes del Yo. El hacerse de la identidad moderna. Nuestro filósofo explica su intento:

> Eso es lo que deseo intentar hacer de aquí en adelante. Pero no es fácil (...) a menudo será cuestión precisamente de articular lo que ha permanecido implícito (...). Pero aquí hay un enorme recurso que es la historia, la articulación de las formas modernas de comprender el bien debe ser una tarea histórica.

Este recorrido histórico es "una combinación de lo analítico y de lo cronológico". Se trata de un análisis de los contenidos del yo (*self*) moderno desde sus "fuentes (*sources*) históricas. La elección de su método expositivo, se inspira en obras filosóficas *(a)*, parte de los filósofos griegos *(b)*, y se centra posteriormente exclusivamente en pensadores europeos *(c)*. Esto puede parecer una temática obvia o secundaria sin consecuencias especiales.

[46] *a)* En efecto, deseamos *metodológicamente* referirnos al modo como Taylor intenta realizar su análisis histórico del desarrollo de la identidad moderna teniendo en cuenta las fuentes (*sources*) del yo. Cuenta para su empresa, casi exclusivamente, con obras de filósofos (Platón, Agustín, Descartes Locke...), pensados desde sus propios discursos. Es como una historia filosófica desde la misma filosofía. Está escrita con mano maestra, con conocimientos, con creadora manera de obtener nuevos resultados, pero es sólo una exploración "intrafilosófica" a la que le falta una historia, una economía, una política. Esta

limitación metodológica le impedirá al autor alcanzar resultados más críticos. No pareciera que el capitalismo, el colonialismo, la continua utilización de la violencia o la agresión militar tengan importancia alguna.

b) Un segundo aspecto consiste en resaltar que Taylor parte de Platón en su reconstrucción de la identidad moderna. Con ello repite una larga tradición de la filosofía occidental: se toma a los griegos no sólo como punto de partida de la formalización filosófica, sino también como ejemplo privilegiado para analizar los contenidos concretos de su propia eticidad, en este caso de la articulación ética dirigida hacia el bien (*agathón*). Se trata de un *helenocentrismo* de graves consecuencias. A los fines de la reconstrucción de Taylor en relación al concepto de "yo (*self*)", le hubiera sido más útil recurrir a "fuentes (*sources*)" egipcias o mesopotámicas –como lo hemos demostrado en la Sección 1–, pero Taylor recurre a Platón, cayendo en el indicado "helenocentrismo". Paul Ricoeur había mostrado ya en su obra *La symbolique du mal* que el mito trágico de Prometeo (que Platón repite con su doctrina del ananke) se opone radicalmente al "mito adámico", donde se da la estructura de la "tentación" como dialéctica de voluntades libres (y ciertamente dentro de la tradición adámica debemos situar las "fuentes del yo moderno"). El helenocentrismo distorsiona completamente la investigación de Taylor.

c) Un tercer aspecto. Como en el caso de Hegel –que en este tema fue filosóficamente el iniciador de la cuestión en historia de la filosofía–, para Taylor el proceso diacrónico originario de la modernidad sigue el movimiento lineal Agustín-Descartes-Locke, etc. Pasar de Agustín (pensador de un mundo mediterráneo latino periférico del mundo helenístico griego) a Descartes (en la Ámsterdam del siglo XVII, "centro" del sistema-mundo) exigiría muchas explicaciones que a Taylor no le interesan. Interpretar la identidad moderna de esa manera *eurocéntrica*, regional, al no tener en consideración el significado mundial de la Modernidad, ni incluir la *periferia* de Europa como una "fuente" también constitutiva del "yo (*Self*)" moderno en cuanto tal, no le permite descubrir "ciertos" aspectos nuevos de la "identidad moderna" y de las "fuentes del yo".

[47] A los filósofos les ha pasado desapercibido, entonces, que el problema de la "universalidad" debió plantearse para la modernidad de una manera *nunca antes abordada*. El "eurocentrismo" consiste exactamente en constituir como *universalidad abstracta humana en general* momentos de la *particularidad* europea, la primera particularidad de *hecho* mundial (es decir, la primera universalidad humana concreta). La cultura, la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *moderno*-europeas fueron tomadas como la cultura la civilización, la filosofía, la subjetividad, etc., *sin más* (humano-universal abstracta). Gran parte de los logros de la Modernidad no fueron exclusiva creatividad del europeo, sino de una continua dialéctica de impacto y contra-impacto, efecto y contra-efecto, de la Europa-centro y su periferia, aun en lo que pudiéramos llamar la constitución misma de la subjetividad moderna en cuanto tal. El *ego cogito*, como hemos visto dice ya también relación a una proto-historia del siglo XVI que se expresa en la ontología de Descarte, pero que no surge de la nada. El *ego conquiro* (yo conquisto), como un "yo práctico", le antecede. Hernán Cortés en 1521 antecede a Le Discours de la Méthode (1636) en más de un siglo, como ya hemos indicado. Descartes estudió en La Flêche, colegio jesuita, orden religiosa de amplia implantación en América, África y Asia en ese momento –además, Descartes se sitúa en Ámsterdam desde 1629, como hemos observado más arriba–. Sin embargo, el "bárbaro" no fue considerado como el contexto obligado de toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito*.

Al comienzo de esta sección hemos citado un texto que revela el eurocentrismo de Max Weber. La pregunta debió ser: ¿no es que el encadenamiento de circunstancias han conducido a que precisamente en el suelo de Occidente y sólo allí, se produjeran fenómenos culturales que –*contra* lo que siempre nos representamos–, dada la conquista de una posición *central* en el origen mismo de la historia del *sistema mundial*, le dieron ventajas comparativas que le permitieron imponer su cultura con pretenciones de universalidad? (...)

[48] Lo mismo acontece con Habermas. En efecto, el filósofo de Frankfurt, escribiendo sobre el contradiscurso crítico, expresa exactamente el eurocentrismo en los siguientes textos de su obra *El discurso filosófico de la modernidad*:

> El cambio de paradigma desde la razón centrada en el sujeto a la razón comunicativa nos puede alentar a reanudar una vez más *ese contradescurso* (*Gegendiskurs*) que desde el principio es *inmanente* a la Modernidad (...). Esta salida diferente quizá nos permita tener en cuenta, bajo premisas distintas, las razones de la autocrítica que a sí misma se ha venido haciendo una Modernidad en discordia consigo misma.

La nueva crítica (de los postmodernos) a la razón elimina ese contradiscurso inmanente (*innewohnenden*) a la propia Modernidad, que muy pronto "va a cumplir los doscientos años (!) y que con estas lecciones pretendo recordar".

La Europa moderna ha creado "los presupuestos espirituales y las bases materiales de un mundo en que esa mentalidad ha usurpado el puesto de la razón –éste es el verdadero núcleo de la crítica que se ha venido haciendo a la razón desde Nietzsche–. Pero ¿quién otro sino Europa podría sacar de sus propias (*eigenen*) tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía (...)?".

En estos textos puede considerarse, claramente, lo que llamo "eurocentrismo", y también se evidencia la "falacia desarrollista". En primer lugar, Habermas sitúa en el tiempo el comienzo de ese "contradiscurso": se trata de Kant (por lo que estaríamos cumpliendo doscientos años). Y bien, en una historia con perspectiva mundial, en una visión no-eurocéntrica de la Modernidad, ese *contradiscurso* está por cumplir cinco siglos: comenzó en la Isla Hispañola cunado Antón de Montesinos atacó la injusticia que se cumplía con el indio, y de allí llegó a las aulas de Salamanca (que continuaba la crítica iniciada en 1514, como labor teórica y práctica, por Bartolomé de las Casas), cuando se expresó ese contradiscurso naciente en las lecciones universitarias de Francisco de Vitoria sobre *De indiis*. Como siempre, para los filósofos

centro-europeos y alemanes en particular, el siglo XVI no cuenta, y mucho menos América Latina.

[49] Además, siendo para nosotros la Modernidad un fenómeno mundial, ese contradiscurso, justamente él y no otro, pudo surgir en la razón crítica europea que se abría y se co-constituía desde la Alteridad dominada, explotada: el Otro ocultado por la Europa dominante (que siempre pretenderá negar dicho contradiscurso). Pero ese contradiscurso europeo (europeo por su implantación geográfica) es el fruto en el centro-europeo también de la periferia-dominada. Bartolomé de las Casas no podría haber criticado a España sin haber residido en la periferia, sin haber escuchado los gemidos y visto las torturas que sufrían los indios. Ese Otro es el origen del *contradiscurso* europeo. Es evidente que Europa, como la parte visible del iceberg, tuviera la hegemonía cultural (económica y política), la "gestión" desde la "centralidad" del sistema de los bienes ideológicos (diría Pierre Bourdieu) de la humanidad, la "información" como Poder, y fuera el "lugar" (el "espacio") privilegiado del planeta para la "discusión" de los problemas mundiales, también filosóficos (esto es, la "filosofía moderna"). Pero esa producción intelectual cuando es antihegemónica, aun filosóficamente europea (por ejemplo en Montaigne, Pascal, Rousseau o Marx) no es sólo europea: no lo es ni por su *exclusivo* origen, ni tampoco por su significado. Además, en la periferia había igualmente una producción intelectual y filosófica (por ejemplo la de Francisco Xavier Clavijero, 1731-1787, en México, coetáneo de Kant), pero como *contradiscurso* ininteligible para Europa, ya que suponía un horizonte o visión mundial antihegemónica, y con sólo los recursos (*sources*) escasos, provinciales, regionales. Clevijero no pudo publicar sus obras en español (en México), sino en italiano (en Italia, en el exilio). A las culturas periféricas se las mantuvo aisladas y sin contactos entre ellas; sólo se conectaban a través de Europa, habiendo sido previamente reinterpretadas por dicha Europa-centro. La filosofía "europea" no es sólo producto *exclusivo* de Europa, sino que es producción de la humanidad situada en Europa como "centro", y con la contribución

de las culturas periféricas que estaban en un diálogo co-constitutivo esencial.

[50] Decir dicho "contradiscurso" es *inmanente* a la Modernidad podría aceptarse, si la Modernidad fuera definida mundialmente, pero en ese caso la Modernidad debería incluir su Alteridad periférica. Sería la Modernidad: *a)* hegemónica, *b)* el mundo colonial periférico *dominado*, en el sistema-mundo, y *c)* lo excluido como exterioridad. Como de hecho, si se define la Modernidad exclusivamente desde el horizonte europeo, se pretende que dicho "contradiscurso" es también un fruto exclusivo de Europa. De esta manera, la misma periferia, para criticar a Europa, debería europeizarse, porque debería usar un *contradiscurso* europeo para mostrar a Europa su contradicción, sin poder, una vez más, aportar nada nuevo, debiéndose negar a sí misma.

Si, por el contrario, ese *contradiscurso* es ya el producto dialéctico (afirmación de la alteridad como principio de negación de la negación: movimiento *analéctico* entonces) de un diálogo crítico desde la Alteridad, no puede decirse que sea exclusiva e intrínsecamente europeo, y menos aún que sea Europa la única que puede "sacar de sus *exclusivas* y *propias* tradiciones" el continuar dicho *contradiscurso*. Al contrario, es bien posible que sea *fuera de Europa* desde donde ese contradiscurso pueda ser desarrollado más críticamente, y no como continuación de un discurso extraño o *exclusivamente* europeo, sino como continuación de una labor crítica que la periferia ya ha dejado estampada en el contradiscurso producido en Europa y en su *propio discurso* periférico (de hecho, y casi integralmente, cuando no es eurocéntrico es ya un contradiscurso), que se construye con lo periférico o dominado en el sistema-mundo y desde la afirmación de la exterioridad del excluido.

De allí que el estudio del pensamiento (tradiciones y filosofía) en América Latina, Asia o África no sea un tarea anecdótica o paralela al estudio de la filosofía *sin más* (que sería la europea), sino que se trata de una historia que *rescata* justamente el *contradiscurso* no hegemónico, dominado, silenciado, olvidado y hasta excluido, el de la alteridad de la Modernidad. (...)

Las historias de las filosofías futuras tendrán una nueva visión *mundial* de la filosofía y ahondaran aspectos ahora insospechados, cuando se descubra la rica temática de la *co-constitución* de una temática mundial en la periferia (que produjo también una filosofía-periférica y una filosofía crítica desde la afirmación de la exterioridad excluida) y en el centro del sitema (que produjo en Europa una filosofía-central, que hasta ahora es la única tenida por "filosofía sin más"). La filosofía-centro y la filosofía-periférica (oprimida en el sistema-mundo o simplemente excluida) son las dos caras de la filosofía en la Modernidad, y sus *contradiscursos* (tanto en el centro como en la periferia) son un patrimonio de todos los filósofos del mundo, no sólo el de los europeos.

[51] Esto es esencial para nuestro proyecto filosófico. *La Filosofía de la Liberación* es un contradiscurso, es una filosofía crítica que nace de la periferia (y desde las víctimas, los excluidos) con pretensión de mundialidad. Tiene conciencia *expresa* de su periferidad y exclusión, pero al mismo tiempo tiene una pretensión de mundialidad. Enfrenta conscientemente a las filosofías *europeas*, o norteamericanas (tanto postmoderna como moderna, procedimental como comunitarianista, etc.), que confunden y aun identifican su europeidad concreta con su desconocida función de "filosofía-centro" durante cinco siglos. (...)

Sería necesario tener conciencia explicita de ese "horizonte" siempre presente del Otro colonial, del bárbaro, de las culturas en posición asimétrica, dominadas, "inferiores", excluidas, como una fuente o un recurso (*source*) esencial en la constitución de la identidad del yo moderno, fuente permanente, co-constitutiva. La no consideración de este Otro en la constitución del "yo moderno" invalida prácticamente el análisis histórico de Taylor, dado su carácter eurocéntrico. (...)

[55] (...) La filosofía, la ética en especial, necesitan entonces *liberarse del "eurocentrismo"* para devenir, empírica, fácticamente mundial, desde la afirmación de su alteridad excluida, para analizar ahora deconstructivamente su "ser-periférico". La filosofía hegemónica ha sido fructo del pensamiento del mundo como dominación. No ha intentado ser la expresión de una experiencia mundial, y mucho

menos de los excluidos del "sistema-mundo", sino exclusivamente regional pero con pretensión de universalidad (es decir, de negar la particularidad de otras culturas). Por ello en las historias de la filosofía en uso sólo se recuerda, en el estadio II del sistema interregional, el mundo greco-romano; en el estadio tercero, muy poco del mundo musulmán (y nada de las sabidurías del Oriente); y en la Modernidad, sólo Europa. Hasta el presente la "comunidad hegemónica filosófica" (europea-norteamericana) no le ha otorgado reconocimiento ninguno a los discursos filosóficos de los mundos que hoy se sitúan en la periferia del sistema-mundo. Y ese *reconocimiento de la dignidad* de otros discursos de la Modernidad *fuera de Europa* es un hecho práctico que la Ética de la Liberación intenta tornar inevitable, visible, perentorio. Dicho reconocimiento del discurso del Otro, de las victimas oprimidas y excluidas, es ya el primer momento del proceso ético de *liberación «de la filosofía»*".

Filosofía de la Liberación

A MANERA DE MANIFIESTO
(1975)

Sin lugar a dudas un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina. No se trata ya de un pensar que parte del ego, del yo conquisto, yo pienso o como voluntad de poder europeo imperial (teniéndose en cuenta que Estados Unidos y Rusia son las dos prolongaciones del hombre moderno europeo). Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la tierra presente. La filosofía de la modernidad europea constituyó como un objeto o un ente al indio, al africano, al asiático.

La filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, se sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor. Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia no puede ser sino una filosofía de la liberación. En América Latina, y muy pronto en África y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán al pueblo de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal. La filosofía de la liberación sabe que las opciones políticas, pedagógicas, eróticas previas al pensar son determinantes, y por ello les presta atención primera. La ontología abstracta deja así de ser el origen y cobra en cambio fisionomía de philosophia prima, la política como posición primera del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro.

Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta critica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario.

Bibliografía

Abbagnano, N., *Storia della Filosofia*, TEA, Milano, 1996.

Alberdi, J. B., *Escritos Póstumos,* Editor Francisco Cruz, Buenos Aires 1900, Tomo XIII y XV.

AGUILAR LÓPEZ, J. M., Transcendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas, EUNSA, Pamplona, 1992.

Apel, K. O.; Dussel, E.; Fornet B., R., *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI Ed., México, 1992.

Astrada, C., *El mito gaucho*, Cruz del Sur, Buenos Aires 1948.

Bello, A., *Obra Literaria*, editorial Ayacucho, 1985.

Beorlegui, C., Historia del pensamiento latinoamericano, DEUSTO Publicaciones, España, 2004.

Bilbao, F., *La America en peligro (1862)*, Cajica, Puebla (Mexico) 1972.

Bunge, C. O., *Nuestra America, Ensayo de psicologia social (1903)*, 7 ed., Jorro, 1926.

Caballero, E., *Suramerica, tierra del hombre*, Guadarrama, Madrid 1956.

Casalla, M., *Crisis de Europa y Reconstruccion del Hombre*, Castagneda, Buenos Aires, 1975.

Caturelli, A., *America Bifronte. Ensayo de ontologia y de filosofia de la historia*, Troquel, México 1961.

Cerutti G., H., *Presagio y Tópica del Descubrimiento*, UNAM, México, 2007.

Cerutti G., H., Filosofía de la liberación latinoamericana, F.C.E., México, 2006.

Coccolini, G., *Sul crinale di un epoca*, Boringhieri Editore, Roma, 1997.

Cruz R., J. C., *La filosofia en América Latina como problema*, Publicaciones CRUZ O., México, 2003.

Cullen, C., *Reflexiones desde América*, Ross, Rosario, 1987.

Caturla, V., *¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?*, Ed. Novaro-México, México, 1959.

De la Torre R., J. A., *Iusnaturalismo, Personalismo y Filosofía de la Liberación*, Editorial MAD, España, 2005.

Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, Siglo XXI Editores, Argentina, 1973.

Dussel, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1979.

Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

Dussel, H., *Materiales para una Política de Liberación*, Plaza y Valdés Editores, España, 2007.

Echeverría, B., *La Modernidad de lo Barroco*, Edición Era, México, 2005.

Fornet Betancourt, R., *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, UNAM, México, 1992.

Frondizi, R. y Gracia, J., *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX*, F.C.E., México, 1975.

Gaos, J., *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, UNAM, Mexico, 1993.

Garcia Calderon, F., *Las democracias latinas de América. La creacion de un continente*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1987.

Garcia-Canclini, N., *Culturas hibridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1990.

Garcia-Canclini, N., *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

Gehlen, A., *La secolarizzazione del progresso*, 1967.

Gerbi, A., *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, Fondo de Cultura Económica, México 1960.

Górski, E., *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y en la Europa del Este*, UNAM, México, 1994.

Gutierrez, G., *teologia de la liberacion*, Editorial Universitaria, Lima 1971.

Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea*, Pegaso, Madrid. 1941.

Hegel, F., *Filosofía de la Historia*, Edicciones ZEUS, Barcelona, 1971.

Henríquez Ureña, P., *Europa-América Latina*, Buenos Aires, 1937.

Henríquez Ureña, P., *La Utopía de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978.

Hurtado, G., (ed.) *El Hiperión. Antología*. UNAM, México, 2006.

Larroyo, F., *La filosofía iberoamericana*, Ed. Porrúa, México, 1978.

Lois, J., *Teología de la Liberación. Opción por los pobres*, IEPALA Editorial, Madrid, 1986.

Lyotard, J. F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1998.

Lyotard, J. F., *Peregrenizioni. Legge, forma, evento*, Il Mulino, Bologna, 1992.

Martí, J., *Nuestra America (1891)*, Ariel, Barcelona, 1973.

Mignolo, W., *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Ed. del Signo, Argentina, 2001.

Miró Quesada, F., *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económico, México, 1974.

Miró Quesada, F., *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano, F.C.E., México*, 1981.

Miró Quesada, O., *¿Qué es Filosofía?*, Imprenta Gil, 1932.

Morin, E., *Introdución al pensamiento complejo*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2005.

Moros R., E., *La Filosofía de la Liberación*, Universidad de los Andes, Mérida, 1995.

Murena, H. A., *El pecado original de America*, Sur, Buenos Aires 1954.

O'Gorman, E., *La invencion de America. El universalismo de la cultura de Occidente*, Fondo de Cultura Económica, México 1958.

Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, Editorial Espansa-Calpe, S.A., Madrid, 1971.

Paz, O., *El arco y la lira*, Ed. FCE México, 1967.

Rodó, J. E., *Ariel*, Ed. Aguilar, Madrid, 1967.

Roig, A., *Teoria y crítica del pensamiento latinoamericano*, Tierra Firme, México, 1981.

Salazar Bondy, A., *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI Editores, México, 1968.

Scaron, P., *Materiales para la Historia de América Latina*, 5/a ed. Siglo XXI, México, 1980.

Schwartzmann, F., *El sentimiento de lo humano en America. Antropologia de la convivencia*, Universidad de Chile, Instituto de Estudios Culturales, 2 tomos, Santiago, 1950 y 1953.

Serrano S., J. A., *Filosofía actual: en perspectiva latinoamericana*, Sociedad San Pablo, Bogotá, 2007.

Ugarte, M., *El destino de un continente*, La Patria Grande, Buenos Aires, 1962.

Ugarte, M., *La nación latinoamericana*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1978.

Uslar Pietri, A., *Ensayos sobre el nuevo Mundo*, Ed. Technos, Madrid, 2002.

Henríquez Ureña, P., *Europa-América Latina*, Buenos Aires, 1937.

Husserl, E., *La crisi delle scienze europee e la filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, 1961.

Vattimo, G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985.

Vasconcelos, J., *Indología*, Agencia Mundial de Librería, Paris-Madrid 1926.

Vasconcelos, J., *Ética*, en Obra completa, México, Libreros Mexicanos Unidos, S.A., 1959.

Vasconcelos, J., *Bolivianismo y monroísmo*, en Obras completas, II, México, Libreros Unidos, 1958.

Vasconcelos, J., *La raza cósmica*, en Obra completa, Libreros Mexicanos, México, 1958.

Villegas, A., Escobar, G., *Filosofía española e hispanoamericana contemporánea. Antología*, Editorial Extemporáneos, México, 1983.

Zea, L., *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica (Del romanticismo al positivismo)*, El Colegio de Mexico, 1949.

Zea, L., *El positivismo en Mexico*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1968.

Zea, L., *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, Mexico, 1953.

Zea, L., *Ensayos sobre la filosofía de la historia*, Editorial Stylo, Mexico, 1948.

Zea, L., *La esencia de lo americano*, Editorial Pleamar, Buenos Aires, 1971

Zea, L., *Antología de la filosofía americana contemporánea. Pensamiento de América*, B. Costa-Amic Editor, México, 1983.

Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, México, 1975.

Zumeta, C., *El continente enfermo*, Artes, Caracas 1961.

Pasquale Sofia, Doctor en Filosofía egresado de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, es Profesor Titular de la Universidad Dr. Rafael Belloso Chacín (URBE), Maracaibo (Venezuela); en la actualidad, Coordinador del *Doctorado en Ciencias Políticas* y fundador-coordinador del *Postdoctorado en Estado, Políticas Públicas y Paz Social* (2010), en la misma Universidad (URBE). Profesor invitado en Postgrado de la Universidad del Zulia (LUZ), desde 1999. Coordinador de la *Cátedra Libre de Formación Política* de la Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA), Maracaibo. Profesor de planta del Instituto Zuliano de Estudios Políticos, Económicos y Sociales (IZEPES), de la Gobernación del Estado Zulia (Venezuela). En la colección editorial "El nombre secreto", se encuentra publicado por el mismo autor, *Del Estado Nacional a la ONU. La Utopía política de Maritain* (2010).

Índice

Agradecimientos /7
Prólogo /9
La descolonización cultural de América Latina /11

ANTOLOGÍA /
Juan Bautista Alberdi /77
José Enrique Rodó /87
Manuel Ugarte /101
José Vasconcelos /111
Pedro Henríquez Ureña /127
Arturo Uslar Pietri /135
Leopoldo Zea /157
Arturo Andrés Roig /177
Augusto Salazar Bondy /205
Enrique Dussel /231
Filosofía de la Liberación: "A Manera de Manifiesto" /249

Bibliografía /251

En este trabajo Pasquale Sofia propone retomar la *querella* de la descolonización filosófica de América Latina, nunca extinguida ni resuelta, sobre el sentido y la emancipación de su filosofía, sobre su carácter y esencia, sobre su singularidad y personalidad. Por ello, el autor ha elegido el tema ofreciendo una modalidad no convencional de antología, seleccionando obras de pensadores de esta latitud, que contienen la crítica aportada a la relación filosófico-estructural y cultural que existe, entre un denominado "centro" identificado con Occidente y una "periferia" representada por la parte restante del mundo. ¿Cómo superar el eterno regresar sobre el mismo argumento sin llegar a encontrar respuestas o salidas? Aquello que el mismo autor llama el *sisifismo* de la filosofía latinoamericana. Cambiar el rumbo de una anhelada *filosofía* por el de un *pensamiento* elaborado desde la realidad de América Latina, es la exhortación de esta antología, para que se logre la afirmación de una cosmovisión endógena, como la han alcanzado otras importantes civilizaciones.

UNICA

9 789804 050053